Mondher SFAR
Tunisien en exil à Paris
Docteur en philosophie à la Sorbonne
Chercheur en anthropologie et en histoire de la pensée

(1998)

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: http://classiques.uqac.ca/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: http://bibliotheque.uqac.ca/

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Mondher SFAR

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Paris : Mondher SFAR, 2e édition, 1998, 447 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 15 novembre 2007 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : mondher.sfar@club-internet.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les citations : Times New Roman, 12 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

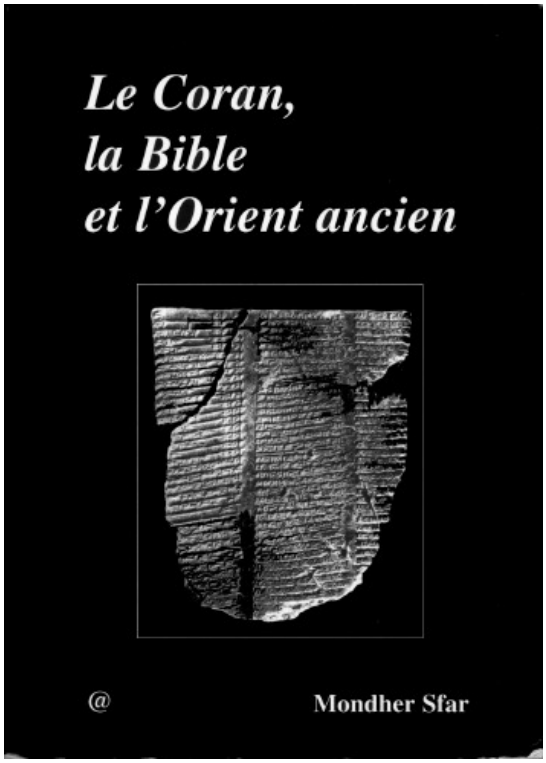
Édition numérique réalisée le 23 novembre 2007 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Couverture :
Photo *Harvey Weiss*
(tablette cunéiforme du 18ème siècle av. JC).

L'auteur est tunisien, Docteur en Philosophie (à la Sorbonne) et diplômé en Histoire. Il est chercheur en anthropologie et en histoire de la pensée. Il vit en exil à Paris.

Mondher SFAR
Tunisien en exil à Paris
Docteur en philosophie à la Sorbonne
Chercheur en anthropologie et en histoire de la pensée

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.



Paris : Mondher SFAR, 2e édition, 1998, 447 pp.

Table des matières

Quatrième de couverture
Dédicace

Introduction

Chapitre I. La Théologie royale trinitaire

Allah Souverain, décrète le destin du monde
Allah Tentateur, Maître de l'impiété et du péché
Le rôle de Satan
Satan, personnage effacé

Chapitre 2. L'idéologie de la guerre

Décret et justice
Le Héraut-Témoin
Le Messager : apôtre ou prétexte ?
Le messager, personnalité effacée et impotente
Destinataires du message
Annales de guerre

Chapitre 3. L'épopée de la création

L'acte de création est à l'origine de l'autorité
Au commencement, ce fut le Trône
Prière des Ombres
Le grain de sable : l'Homme
Les deux registres de la création
L'échappée de l'homme et de la création
Le sursis
Les ruines
La momification
L'héritage

La déportation
Le Jour du Jugement
Une partie de chasse
La guerre eschatologique
La Bataille
Guerre-Jugement
L'écroulement cosmique
L'ennemi neutralisé
La plaine
L'épreuve du feu
L'Holocauste
Le Paradis

Chapitre 4. Le panthéon coranique

La déclaration de principes des Djinns
Anges contre Djinns
Les Associateurs croient en Allah
Détournement des Anges
Les versets sataniques
Abrogation et politique
Les auteurs des faux versets
Iblîs, divinité post-biblique
La prosternation refusée
L'idole d'Allah
La Gloire de l'idole
Le Diable, une divinité majeure
Le Diable, auxiliaire d'Allah
Adam, homme divin
Parallèles mésopotamiens
Adam, roi civilisateur
Mort, Maladie et Calamité
Genèse, Exode, et Orient ancien

Chapitre 5. L'institution prophétique

Un peuple, un prophète
Une prophétie cyclique
La perfection sacrale ou sainteté (sulh)

L'initiation
La prêtrise
La purification
Le prophète sacrificateur
Le Jugement (hukm)
Le Pastorat ('imâmat/hady)
Le prophète-sayyid
Le prophète guerrier
Le couple royal
Le coup du prophète
La foi dans le prophète
Statut angélique du prophète
Polémique sur la nature angélique du prophète
Guerre au sein du Panthéon
Pas de statut divin aux divinités mineures
L'intercession
L'écoute aux portes du Ciel
De la filiation

Chapitre 6. Genèse et rôle des divinités coraniques

Iblîs, prototype des divinités associées
L'altérité
Des liens affectifs avec les Associés
Les divinités mineures sont pieuses et obéissantes
Le Procès
L'Assemblée des dieux
L'investiture de Muhammad
Le monothéisme moyen-oriental
Les Beaux Noms : de Marduk à Allah

Chapitre 7. Le mystérieux voyageur céleste

Chapitre 8. Le traité de vassalité ou l'essence juridique du religieux

De l'Épopée au Contrat
Le Pacte oriental
Le préambule
Pacte compulsif

Le prologue historique
Le bienfait de l'écriture
Le bienfait de la création du monde
La création de l'homme
Les clauses du traité
Le service de Dieu : l'adoration
Le culte domestique de Dieu
L'exigence affective
La protection sociale
Les prescriptions alimentaires
Sur la nudité
Les prescriptions au Prophète
Le service militaire
Participation de Dieu à la guerre : la sakîna
La sakîna du temps du Prophète
Le rûh al-qudus
Le culte du traité
Les témoins du pacte
L'espionnage

Chapitre 9. L'éclipse de Dieu

Le Coran, support vivant de la théocratie
Le Sceau de la prophétie
La clôture de la théocratie
Abû Bakr et ᶜUmar : polémique autour d'une tragédie
Deux Islams
Mise en échec de la sunna d'Allah
La sharîᶜa
L'éthique seigneuriale
Une éthique élective
L'Orthodoxie versus le Coran

Chapitre 10. Figures Nergaliennes

Question d'éthique
Allah et Nergal
Une triade nergalienne à La Mecque ?
Aspect démoniaque

Maître de l'Enfer
Un Nergal arabe nommé ghawl
Mâlik/Shalim
Nergal dans l'aire biblique
La Mecque de Hubal : une ancienne nécropole royale
Nergal, l'Orient et la Bible
Nergal souverain et secourable
L'économie de la mort

Chapitre 11. Ahmad, Prophète Manichéen

Arabes manichéens
Prophétologie manichéenne
Lumière/Ténèbre
La qibla
La zakât
Le jeûne
Influences manichéennes

Conclusion

Bibliographie

Quatrième de couverture

Le Coran, la Bible et l’Orient ancien.

Retour à la table des matières

Cette étude d'anthropologie et d'histoire comparée des religions met au jour pour la première fois les principales institutions du texte fondateur de l'Islam : l'Assemblée divine, le prophète, la royauté, l'épopée, la guerre, le traite, le culte des ancêtres...

Tout en revoyant et affinant la dette de la Bible vis-à-vis de la littérature de l'Orient ancien, ce livre montre l'étonnante continuité idéologique qui existe entre le Coran et le monde mésopotamien ancien. C'est que l'Arabie et la Mésopotamie ont constitue de tous temps une unité aussi bien géographique et historique, que linguistique, religieuse et culturelle.

Je dédie ce travail à la mémoire de mon père.

À ma chère et adorable mère.

À tous mes compatriotes tunisiens victimes d'un régime brutal et obscurantiste.

Je regrette de ne pouvoir désigner dans cette édition ceux qui me sont chers pour leur dire toute ma gratitude pour les encouragements de tous ordres qu'ils n'ont cessé de me prodiguer durant de longues et pénibles années de recherche.

Je remercie le cher professeur qui a bien voulu lire le manuscrit et me faire de judicieuses remarques.

Retour à la table des matières

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Introduction

Retour à la table des matières

Cet ouvrage voudrait contribuer un tant soit peu à montrer l'importance décisive des religions et de la civilisation orientales anciennes dans la compréhension des religions monothéistes en général et du Livre fondateur de l'Islam en particulier.

Il est temps, en effet, que l'exégèse coranique rejoigne le mouvement de critique historique qui a bouleversé les études bibliques et accueille à son tour en son sein l'énorme matériel culturel et religieux exhumé et mis à notre disposition par des générations de découvreurs de nos ancêtres orientaux.

La contribution de la civilisation du Moyen-Orient ancien à la connaissance de la Bible est, en effet, décisive. Elle ne se limite d'ailleurs pas à vérifier l'historicité de certains de ses récits, mais elle nous donne aussi et surtout un éclairage de premier ordre dans la connaissance de ses institutions, de sa théologie et de sa représentation du monde. L'on ne s'étonne point que cet apport ait suscité aussi des réactions défensives dans certains milieux, qui ne peuvent être insensibles de voir malmener sous leurs yeux le mythe de l'originalité et de la supériorité biblique sur le paganisme antique.

La première alerte sérieuse est donnée en 1872 par l'assyriologue anglais George Smith qui révèle au monde entier, stupéfait,

l'existence d'un récit babylonien du Déluge identique, jusque dans ses détails, au récit biblique. La preuve est ainsi fournie de ce que la Bible est, en partie, une compilation tardive de la mythologie moyen-orientale ancienne. Cette découverte est la première de toute une série d'autres qui se poursuivent jusqu'à nos jours, continuant d'illustrer l'immense dette de la Bible vis-à-vis de l'Orient ancien - particulièrement dans la rédaction de la Genèse et de l'Exode. Nous n'omettrons pas d'y revenir en détail au cours de cette étude.

Désormais, la Bible ne peut plus être tenue pour la parole originale dictée par Dieu en personne. Mais est-ce pour autant que les principes spirituels et théologiques monothéistes aient perdu eux aussi leur *virginité* biblique ? C'est, en tout cas, dans cette direction que la lutte pour la sauvegarde de l'unicité, de la spécificité et de la supériorité bibliques s'est engagée et se poursuit encore de nos jours. C'est dire que les études contemporaines de la Bible dans ses rapports avec l'Orient ancien restent entachées du péché originel de l'*exception* biblique. Cette apologie défensive tente de justifier l'originalité de la Bible dans au moins quatre domaines : elle affirme l'*unicité* de Dieu, sa *transcendance*, sa dimension *spirituelle*, et enfin, le principe *moral* se substituant à la *barbarie* païenne. Nous montrerons tout au long de ce livre la fragilité de ces thèses. Plus encore, l'engagement de l'historiographie dans cette apologie n'a malheureusement pas peu handicapé le développement scientifique de l'anthropologie religieuse et des études des religions comparées orientales en particulier. Beaucoup reste donc à faire, et pas seulement dans le domaine purement historique.

Le dogme de l'exception et de la discontinuité entre la religion biblique et ses contemporaines *païennes* a eu aussi une conséquence majeure dans l'historiographie de l'antiquité arabe en général et du Coran en particulier. En effet, les milieux académiques orientalistes ont adopté à leur tour la doctrine de la discontinuité pour l'appliquer dans le domaine arabe. Pour eux, il existe une rupture entre la culture arabe antéislamique et la civilisation mésopotamienne. Cette attitude fait partie, à l'époque coloniale, d'une vision qui veut faire du domaine arabe un sous-produit du monde culturel biblique et relégué en marge des puissantes civilisations antiques. Sans parler du risque pour les défenseurs de l'exception biblique à laisser se développer des

études comparatives du monde arabe qui risqueraient d'infirmer leur thèse conservatrice.

C'est dans un tel climat de luttes idéologiques qu'apparaît, aux tous débuts de notre siècle, le mouvement dit des *panbabylonistes* dont le porte-drapeau est l'orientaliste allemand Hugo Winckler, auteur d'une *Etude d'Histoire culturelle et mythologique du monde arabo-sémitique-oriental* [1], parue en 1901. Cette lutte s'est très vite soldée par la victoire du camp des conservateurs. Ce fut l'arrêt de mort de cette discipline comparative des religions qui a tout simplement cessé d'exister en tant que telle dans les recherches académiques. Seules des indications comparatistes avec le Moyen-Orient ancien ont pu continuer à être avancées çà et là par des chercheurs arabisants mais sans jamais déboucher sur la constitution d'une discipline à part entière ou faisant l'objet d'une enquête systématique.

Mais cette lutte ne s'est, en fait, jamais totalement éteinte. En 1940, le célèbre archéologue américain William Foxwell Albright dut engager à nouveau le fer avec les auteurs de certaines tentatives comparatistes qui ont resurgi à cette époque. C'est dans un article intitulé *Islam et les Religions de l'Orient ancien* [2], qu'Albright dénonça avec véhémence ses adversaires en les qualifiant notamment de « romantiques » rêvant d'un « Orient immuable » [3]. Ce célèbre spécialiste des civilisations orientales a même été jusqu'à dénoncer l'existence d'une spécificité orientale, n'y voyant qu'une manifestation « universelle de l'humanité »[4]. Dans ce véritable manifeste anti-comparatiste, Albright avance deux thèses : celle de la « différenciation radicale (*radically different phases*) » entre les *époques* historiques qu'aurait connues, selon lui, le Moyen-Orient durant les cinq derniers millénaires : l'Orient ancien, l'Orient hellénistique et romain et l'Orient musulman. Sa seconde thèse affirme que « l'affinité entre l'Orient ancien et le monde hellénistique

1 *Arabisch-Semitisch-Orientalisch-Kulturgeschichtlich-Mythologische Untersuchungen,* Berlin.

2 *Islam and the Religions of the Ancient Orient*.

3 Albright, *Islam*, 283.

4 *Ibid*.

est réellement moindre que celle entre la culture romano-hellénistique et la culture islamique » [5].

Remarquons ici que ces deux thèses avancées par Albright sont quelque peu contradictoires entre elles : on ne peut, en effet, affirmer qu'il existe une différence radicale entre les époques et reconnaître tout de suite après une étroite affinité entre Islam et hellénisme ! En outre, l'idée d'une « différenciation radicale » - Albright utilise même le terme de « *hiatus* (*gap*) » - entre les cultures qui se sont succédées dans le Moyen-Orient, néglige le phénomène d'assimilation que subit nécessairement toute culture conquérante de la part de la culture autochtone. Celle-ci finit, d'ailleurs, souvent par se perpétuer dans sa structure et sa vision du monde, moyennant quelques concessions formelles. Il est étonnant de soutenir que la culture hellénistique ait éliminé la culture antique ou que l'Islam ait éliminé à son tour l'hellénisme : il y a eu à chaque fois assimilation, c'est-à-dire perpétuation d'un substrat culturel et idéologique que nulle conversion religieuse ou domination linguistique ne saurait réduire à néant [6].

Voilà jusqu'où l'historiographie contemporaine a poussé le dogme de la discontinuité culturelle. L'Islamologue Mohammed Arkoun a bien relevé ce qu'il appelle « la rupture de la pensée occidentale avec la pensée religieuse dans ses origines sémitiques » [7], rupture qui s'inscrit dans ce parti pris qu'incarne si bien Albright.

La perception occidentale de la culture arabe illustre bien cette doctrine de la rupture, conduisant à une vision appauvrissante d'une réalité autrement plus complexe et plus riche. Il est inutile d'insister sur l'image réductrice qui est généralement faite des Arabes avant l'Islam. Le nomadisme est considéré comme une forme secondaire dans la civilisation et l'histoire du Moyen-Orient. La presqu'île arabe serait restée en marge des Empires du Proche-Orient ancien. Si l'on

---

5 Albright, *Islam*, 284 ; *cf*. 300-301.

6 La thèse d'Albright pourrait se justifier à la rigueur dans le domaine proprement musulman, et non coranique, du fait des conquêtes post-prophétiques, alors que l'héritage hellénistique dans la culture anté-islamique est beaucoup plus relatif.

7 Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam*, 128.

n'omet pas d'indiquer l'origine sémitique des Arabes, leur existence ne remonterait que rarement au-delà des Nabatéens et des Palmyréens au Nord, et des royaumes de l'Arabie du Sud. Tels sont les horizons de l'historiographie officielle, ouvrages de vulgarisation, encyclopédies, etc.

Tout autre est le tableau dès qu'on exhume les études des spécialistes dont les résultats ne franchissent que rarement les enceintes académiques. L'on découvre alors les Arabes jouer dans l'histoire du Moyen-Orient un rôle dominant, voire fondamental. L'on débat, en effet, pour savoir si ce sont les Arabes qui sont à l'origine des Sémites, ou si c'est le contraire. Les historiens penchent ici plutôt du côté de la thèse sur l'origine mésopotamienne des Sémites. Cette dernière thèse a été soutenue par le comparatiste Ignazio Guidi qui croit à leur dissémination à partir de la basse Mésopotamie vers l'Arabie, l'Assyrie, la Syrie et la Palestine [8]. Quoiqu'il en soit des origines géographiques des premiers nomades, un fait est certain : ces Arabes ont joué dès la plus haute antiquité un rôle majeur dans le peuplement de la Mésopotamie, comme l'ont établies les études de Jean-Robert Kupper sur *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* [9], de Pierre Briant sur *Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien* [10], et de René Dussaud sur *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* [11], où ce dernier montre que des tribus arabes sédentarisées occupaient les embouchures de l'Euphrate et du Tigre dès le début du IV^{e} millénaire avant notre ère [12]. À l'origine, le qualificatif d'*arabe* s'appliquait à un domaine géographique, celui de la contrée de la *ʿAraba*, mais la débordant aussitôt pour désigner le *nomade* en général, alors que le *sémite* s'applique à un groupe ethnique et linguistique [13].

---

8 Fahd, *La Divination*, 8 ; *cf.* son excellent résumé historiographique sur cette question p. 1-14.

9 Thèse, Liège, 1956.

10 Paris, 1982.

11 Paris, 1955.

12 Fahd, *Divination*, 7, n° 2.

13 *Ibid.*, 7.

La réduction des Arabes/nomades à une entité antithétique des sédentaires appartenant aux grandes civilisations moyen-orientales, est une vue de l'esprit, anachronique et simpliste, ignorant la véritable dynamique de l'histoire moyen-orientale. Les vagues successives des nomades sémites du désert arabo-syrien qui envahirent les grands centres de fixation urbaine du croissant fertile sont les Accadiens au III^{ème} millénaire, les Amorrhéens à la première moitié du II^{ème} millénaire, les Araméens au XII^{ème} siècle dont la langue devint internationale, et pratiquée de nos jours. Enfin, l'on assista à une dernière grande vague des habitants du désert avec les conquêtes musulmanes.

Cette dynamique de sédentarisation ne doit cependant pas cacher un mouvement inverse qui jette régulièrement des populations entières sur les routes de l'exode à la suite des guerres endémiques, des déportations en masse ou des changements climatiques. Ces mouvements constituent la loi de l'évolution historique de tout le Moyen-Orient et non ses accidents et deviennent le mode majeur de la vie politique et sociale de ses habitants. C'est cette dynamique qui a créé une osmose active des modes de vie nomade et sédentaire, qui fait peut-être l'originalité de la culture sémitique et arabe, comme l'a si bien résumé le comparatiste Hugo Winckler en affirmant que « la culture arabe appartient totalement au domaine des cultures de l'Asie antérieure ; il s'agit là d'un organe corporel dont la circulation sanguine se trouve commandée par l'ensemble de l'organisme. Le développement d'un tel membre ne peut se faire sans une influence des autres. De même, toute vue, faisant fi de cette constatation, demeure incomplète et mène à des conceptions erronées. Ainsi, l'évolution de la culture arabe se laisse reconnaître, dans son conditionnement, par les diverses destinées des grandes cultures environnantes » [14].

Ce serait donc une vision simpliste que de considérer les Arabes appelés par Muhammad à se convertir à l'Islam comme culturellement arriérés. En réalité, ils ont hérité de leurs ancêtres directs, les Mésopotamiens et les Sémites occidentaux, une vie religieuse, culturelle et politique complexe et dynamique. Non seulement ils

[14] Cité in Fahd, *La Divination*, 11.

n'ont jamais cessé d'intégrer en leur sein des populations venues des grands centres urbains, ils étaient aussi, de par leur genre de vie, des partenaires incontournables dans les échanges économiques, dans le commerce international et dans la guerre. On le voit par exemple lors d'une guerre livrée par le roi assyrien Salmanazar III en 853 à Qarqar en Syrie contre les rois de Hama et de Damas, où un roi arabe du nom de Gindibu livra 1000 dromadaires au souverain mésopotamien. Ce fut la première mention connue des Arabes sous cette appellation dans les Annales assyriennes. D'autres chefs arabes y sont signalés comme Zabibê, la reine arabe de Syrie. Le souverain néo-assyrien Tiglat-Phalazar III (744-727) immortalisa ses campagnes militaires contre les Arabes en en illustrant quelques scènes sur les bas-reliefs de son palais de Nimrud. Ce même souverain reçut, par ailleurs, des cadeaux de la part de Samsi, « reine des Arabes ». Un roi arabe du nom de Haza'el subit une expédition punitive de la part de l'Assyrien Sennachérib (704-681), fils de Sargon II (721-705), pour avoir aidé les Babyloniens lors de la guerre de 689 [15]. Les annales d'Assarhaddon (680-669) précisent que son père Sennachérib prit en butin les dieux de ce roi arabe dont les noms d'alors de déclinent en *Dai*, *Nuhai*, *Ruldaiu*, *Aribillu*, *Atarquruma* [16].

L'on voit même Nabuchodonosor II (604-562) prétendre, dans ses *Annales*, avoir envoyé en 599 « son armée dans le désert piller les possessions, animaux et dieux de nombreux Arabes » [17]. Bref, un roi sédentaire razzier des Nomades...

En outre, un peuplement arabe a été mentionné par les sources classiques dans les vallées de l'Euphrate et du Tigre et combattu en tant que tel par les armées d'Assur. Briant insiste ici sur « la continuité » existante entre les Arabes scènites rencontrés par Strabon sur l'Euphrate et « les Urbi (Arabes) de Babylonie » [18].

Il faudrait signaler ici le rôle exceptionnel joué par la ville arabe de Taymâ comme centre routier reliant la Mésopotamie, la Syrie et

15 Briant, *Etat*, 117-119.
16 Briquel-Chatonnet, *Les Arabes*, 38.
17 Cité in Roux, *La Mésopotamie*, 322.
18 Briant, *Etat*, 122.

l'Arabie du Sud. Taymâ se situe à 1000 km de Babylone comme de Damas ou, au Sud, de La Mecque. Elle est mentionnée pour la première fois sous le règne de Teghlath-Phalazar III (744-727) qui lui imposa un tribut. Mais il faudrait attendre encore un peu moins de deux siècles pour voir cette oasis arabe se hisser au rang de capitale babylonienne sous le règne du roi néo-babylonien Nabonide (556-539) qui y séjourna une dizaine d'années, et y construisit un palais aussi prestigieux que celui de Babylone [19]. Taymâ devint alors la capitale de l'Arabie, soumettant des oasis aussi lointaines que Yathrib/Médine distante de 436 km [20]. Notre documentation affirme que Nabonide a séjourné dans cette dernière oasis, donc plus de onze siècles avant que Muhammad ne s'y installe à son tour, et n'en fasse lui aussi la capitale de l'Arabie centrale. Parmi les populations que Nabonide emmena avec lui en Arabie, lors de cette conquête, se trouvent des Juifs captifs. Nous retrouvons ces derniers déportés du temps de Muhammad, dans les mêmes oasis anciennement conquises par Nabonide, comme à Khaybar et à Yathrib [21].

Ces données, on le voit, sont d'une importance première pour l'histoire religieuse et culturelle de l'Arabie centrale. Rappelons aussi à cet égard que Nabonide adora, au grand dam des prêtres babyloniens, le dieu-lune *Sîn*, dont le temple se trouve à Harran. Or, *Sîn* correspond au dieu ouest-sémitique *'Il*, dieu lunaire ayant pour parèdre *'Ilat*. Le dieu de Nabonide n'est ainsi rien d'autre que l'ancêtre du dieu souverain mecquois Allah...

Cet épisode nabonidien montre bien que les Arabes du désert n'ont de fait jamais perdu le contact avec les civilisations urbaines de l'Orient ancien que ce soit sous l'effet de la guerre ou par le truchement du commerce. Mais le lien le plus solide et le plus déterminant qu'ils gardent avec l'ancienne civilisation moyen-orientale, c'est incontestablement la langue. L'Accadien, la langue des sémites mésopotamiens est pratiquement pour la langue arabe ce qu'est le Latin pour le Français : la langue-mère. Pourtant, cette donnée de base dans la culture arabe a été totalement ignorée par les

19 Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, 171 & 174.
20 Rashîd, *Einige Denkmäler*, 156.
21 Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, 174.

lexicographes arabes qui ont fait de leur langue un phénomène originaire. Ils ont été jusqu'à ignorer les autres langues sémitiques comme l'Araméen ou l'Hébreu.

La lexicologie arabe ignore donc jusqu'à ce jour les langues sémitiques, réduisant la philologie arabe à l'état véritablement anhistorique. C'est d'ailleurs la doctrine soutenue par Ernest Renan qui voit dans la langue arabe un cas unique « d'un idiome entrant dans le monde sans état archaïque, sans degrés intermédiaires ni tâtonnements » [22]. Edouard Dhorme a fait justice d'une telle affirmation en montrant « la fidélité de la langue arabe à maintenir la structure archaïque des parlers sémitiques » [23]. Cela est frappant non seulement pour ce qui est de l'alphabet, mais aussi de la grammaire où « l'arabe littéral n'a pas créé sa grammaire de toutes pièces, comme le supposait Renan, mais qu'il a hérité d'un système déjà parfait au temps de la première dynatie babylonienne, comme le prouve en particulier la langue du code de Hammourabi » [24]. Dhorme le démontre avec la gamme des dix formes verbales, la déclinaison du nom, le duel et le pluriel, qui se retrouvent aussi bien dans l'arabe classique que dans les inscriptions cunéiformes de la première dynastie babylonienne [25]. Ce n'est d'ailleurs pas la langue seule qui unit si intimement la civilisation arabe ancienne à sa devancière babylonienne [26], il faut citer aussi la littérature et la poésie arabe.

---

22 *Histoire Générale des Langues Sémitiques*, cité in Dhorme, *L'Arabe*, 8.

23 Dhorme, *L'Arabe*, 10.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, 11-12.

26 Dhorme explique comment l'arabe littéral, contrairement à l'hébreu biblique, a « maintenu la structure archaïque des parlers sémitiques [...] Ce qui facilite la comparaison entre la babylonien ancien et l'arabe littéral, c'est que les grammairiens qui ont doté l'alphabet arabe de signes vocaliques n'ont pas cherché à reproduire la prononciation vulgaire, mais ce qu'on peut appeler la lecture savante. Ils se différenciaient en cela des Massorètes qui, dans la vocalisation celle qui avait cours dans la prière en commun, dans les offices liturgiques, dans les discussions de la synagogue. C'était le parler populaire, avec la multiplication de ses voyelles dialectales. D'où le contraste entre l'arabe et l'hébreu, quand il s'agit de remonter aux origines. De même que l'arabe, contrairement à l'hébreu, a préservé les consonnes primitives, de même, sous sa forme littéraire, il est resté fidèle à l'usage des voyelles attesté par l'écriture des scribes de l'époque hammourabienne. » (*Ibid.*, 10-11.) La

Celle-ci demeure jusqu'à nos jours une énigme puisque tenue à l'écart de l'énorme matériel littéraire, notamment mythologique que nous ont légué nos si proches ancêtres mésopotamiens

En fait, le matériel archéologique oriental récemment exhumé contient la clé d'une grande partie des énigmes, non seulement de la Bible, ce qui a été déjà largement attesté, mais aussi du Coran, ce qui reste à faire, et c'est ce que nous tenterons de montrer dans cette étude. Mais c'est dans le domaine des institutions idéologiques arabes que l'apport de l'Orient ancien sera décisif, nous permettant de mieux les identifier, et de réduire par la même leurs obscurités et d'apporter des solutions aux multiples difficultés qu'elles nous opposent jusqu'ici.

Pour pouvoir définir les institutions du Coran à la lumière de celles des religions du Moyen-Orient ancien, il faudrait peut-être fournir ici au lecteur non initié au monde sémitique quelques repères indispensables à la compréhension de la vision du monde de nos ancêtres orientaux.

Si l'on doit résumer en un mot le centre d'intérêt et la problématique qui ont préoccupé l'homme oriental et qui sont à l'origine de toutes ses institutions, nous dirons que c'est le *pouvoir politique*. Le pouvoir et la domination sont en effet les véritables centres d'intérêt qui ont façonné l'idéologie des Sémites.

Cette place centrale du pouvoir - et du pouvoir de domination en particulier - font qu'ils sont devenus la source et le contenu de la *sacralité*. Le pouvoir est hissé jusqu'à l'ordre du sacré. Dieu devient alors le détenteur par excellence du pouvoir. Et c'est pour cette raison que le titre royal échoit automatiquement à Dieu.

L'explication anthropologique la plus probable de cette idéologie du sacré serait à chercher dans le culte des ancêtres qui a pris de fait

---

question que pose alors Dhorme : « Par quelle voie écrite ou orale cette tradition [des scribes du cunéiforme] est-elle parvenue jusqu'aux premiers artisans de l'arabe littéral, c'est là une question pour laquelle nous n'avons pas les éléments de réponse objective. » (*Ibid.*, 15.)

une grande place dans la religion sémitique fondée sur le patriarcat. Le père décédé ne cesse pas pour autant d'exercer ses pouvoirs au sein de sa famille ; bien au contraire, il les accroît. Du fait de son accès au monde infernal, ses pouvoirs s'étendent aux forces cosmiques et régénératrices du milieu naturel, reproductif et social de sa famille. Avec le temps, et l'évolution de l'organisation sociale, ce pouvoir des pères décédés s'est exercé à l'échelle de la tribu puis de la cité.

Ainsi, les pouvoirs surnaturels du patriarche procèdent de son pouvoir de domination. Et c'est ainsi que la sacralité s'est installée au coeur même du pouvoir politique. D'un autre côté, le culte des morts, qui est lié au culte des pères, apparaît comme des plus vieilles institutions et les plus présentes dans la civilisation et la religion moyen-orientales. Ce culte n'a d'ailleurs pas perdu de sa vitalité avec les religions monothéistes. Celles-ci l'ont même placé au coeur de leurs mythes fondateurs, comme l'illustre la Pâque biblique. Nous y reviendrons.

Ce processus de sacralisation du pouvoir politique s'achève avec l'invention de l'institution royale qui fut, dans une première étape, une prérogative exclusive des dieux ; puis, elle « descendit » sur terre pour être partagée avec leurs représentants. C'est là une étape fondamentale dans ce processus où le divin ne cesse de se confondre avec la royauté. Nous pourrions considérer que ce stade de l'évolution des institutions orientales marqué par la *descente* de la royauté sur terre comme celui de la maturité. Il nous donne la clé du système idéologique oriental dont nous sommes les héritiers.

L'enracinement politique du religieux dans l'aire moyen-orientale fait que la seule sacralité qu'elle connaît n'est plus la part du mystère de l'existence humaine, de la quête du sens de la vie, de l'apparence et de l'essence des choses. Elle est seulement réduite à une simple organisation du monde, à une hiérarchie. En ce sens, la société orientale a évacué le problème existentiel de ses préoccupations pour se tourner exclusivement vers la gestion du pouvoir politico-cosmique.

L'on hésite en effet à qualifier de religieux ce monde où le religieux inonde la totalité de l'existence matérielle humaine. Le Ciel et la Terre ne constituent pas deux sphères opposées ou discontinues

dont le mode de communication serait la préoccupation des humains. Dans la représentation orientale du monde, Ciel et Terre sont d'un seul tenant : un seul monde, une seule géographie, une seule physique, une seule carte, et gérés par un même souverain royal. Dans cette *totalité*, le pouvoir politique échoit *naturellement* à son chef unique, Dieu. Celui-ci dispose de ce fait des pleins pouvoirs, de pouvoirs illimités qui en font un Souverain absolu. La sacralisation du pouvoir se superpose alors à la relation de domination. Dans un monde où le Ciel est en continuité avec la Terre, les habitants du Ciel sont aussi des humains, dont la divinisation est due seulement aux pouvoirs qu'ils détiennent sur les humains terrestres. Cette nature du divin implique en fait une conséquence majeure : la dignité humaine devient le monopole du divin, de sorte que les humains terrestres perdent de ce fait leur nature humaine pour s'assimiler à des êtres inférieurs à la condition et à la nature humaines. En somme, ce système réduit l'humanité à des sous-hommes, des êtres inférieurs, impotents, ignorants, indignes et non libres. Bref, le divin prend la place de l'homme, et l'homme se marginalise, se confine à une situation inférieure, quasi-animale.

Dans ces conditions, le culte religieux a pour fonction de manifester l'acceptation de la condition servile de l'homme et le renouvellement permanent de l'engagement de ce dernier au service du Maître divin. Le culte est placé du côté de l'homme sous le signe de la soumission et de la crainte, et du côté du Maître divin sous le signe de l'orgueil, de la terreur, et de la domination.

Dire dans ces conditions que la religion orientale imprègne toutes les sphères de l'existence humaine, cela ne serait qu'un aspect unilatéral des choses, et une formulation, somme toute, inadéquate. Car, ce qui pose problème, ce n'est pas l'immixtion du religieux dans la sphère du monde profane, mais bien plutôt le phénomène inverse : la politisation du religieux, doublée de son anthropomorphisation. Dieu apparaît comme l'Homme *par excellence*, en assumant des fonctions politiques de gouvernement, d'organisation et de gestion des affaires profanes du monde d'ici-bas. Il y a humanisation du divin, et, par conséquent, sous-humanisation des hommes. Ceux-ci se voient dépossédés de la gestion de leurs affaires au profit d'une humanité divinisée qui cohabite avec eux. Ce n'est pas Dieu - ou une entité

abstraite - que l'on aurait revêtu des attributs humains, mais c'est un Homme que l'on a divinisé en sous-humanisant l'humanité. Précisément, ce qui confère la qualité divine à cet Homme divinisé, ce n'est pas seulement son exercice des pouvoirs propres à une humanité dans toute sa plénitude, mais aussi son exercice de la domination, de la pure volonté de puissance. Le critère du divin est aussi bien la puissance que la domination.

Cette représentation du divin va culminer avec l'institution royale, qui est la forme de consécration de ce rapport de force. Le divin n'est pas un genre différent du genre humain, mais une caste ou une classe d'êtres humains ayant souvent une double résidence céleste et terrestre, et monopolisant les pouvoirs du monde. De même, les humains forment essentiellement la caste ou la classe de la servitude, entièrement voués au service de la caste divine, et créés d'ailleurs à cet effet. Cette destination humaine est clairement exprimée dans les mythes mésopotamiens comme dans la Bible ou le Coran où la qualité humaine est confondue avec celle de la servitude. L'homme est essentiellement un *ʿabd*, qui signifie *Serviteur* ou *Esclave* voué et destiné entièrement à Dieu.

Cette anthropologie définissant les relations des protagonistes du drame de l'histoire du monde a fait de la royauté l'institution idéale pour exprimer ce rapport de forces. La royauté devient le modèle structurel de la religion orientale. Dieu apparaît sous la figure d'un Souverain royal.

La continuité, ainsi comprise, entre dieu et l'homme, entre Ciel et Terre, se prolonge, pour ainsi dire, avec une continuité entre les différentes religions qui se sont succédées au Moyen-Orient depuis la plus lointaine antiquité jusqu'à nos jours. La lutte opposant le monothéisme au polythéisme au nom de la transcendance contre l'idolâtrie et de la spiritualité contre l'anthropomophisme, s'avère elle-même en parfaite continuité avec les luttes religieuses inter-païennes. C'est une lutte qui appartient en propre au genre de la polémique inter-religieuse. Il n'est pas inintéressant de les retrouver utilisées aussi dans les polémiques opposant entre elles les religions dites du Livre. L'étude anthropologique du Coran que nous allons entreprendre ici montrera la vanité de telles polémiques, en expliquant

à quel point la continuité entre l'idéologie arabo-mésopotamienne et l'idéologie biblico-coranique sont solidaires et forment une étonnante unité.

Pour mettre à jour les institutions coraniques les plus significatives, nous allons définir dans un premier temps la structure de l'institution royale où la guerre joue un rôle majeur. Cette structure nous permet de suivre dans un second temps la trame de l'apocalypse coranique ou, pour reprendre un terme de l'historiographie mésopotamienne, du *mythe de la création* du monde et de sa finalité. Ce qui nous permet déjà de faire le point, dans un troisième temps, sur la question du polythéisme au sein même du monothéisme, et inversement, l'inspiration monothéiste de l'idéologie orientale. Cela nous prépare suffisamment pour aborder l'institution prophétique, ses liens avec la société ancienne et son contenu historique. La cinquième étape sera consacrée à une autre institution fondamentale dans la religion orientale : le traité de vassalité et la façon dont il prend forme dans le Coran. En guise de conclusion à ce tour d'horizon des principales institutions coraniques, nous démontrons qu'il existe une véritable impasse inhérente à la conception du prophétat limité à la personne du prophète. Le Coran a-t-il prévu un avenir à la théocratie au-delà de la mort du Prophète ? Autrement dit, Dieu a-t-il pris le risque de s'éclipser en déclarant close la chaîne des prophètes ? Les trois derniers chapitres seront des monographies qui compléteront les développements antérieurs. Nous feront le point sur l'ascension céleste mentionnée dans le Coran et attribuée jusqu'ici à Muhammad. Nous verrons que le Coran est, à cet égard, d'un tout autre avis. Puis, nous donnons des précisions sur la personnalité particulière d'Allah à la lumière de celle de Nergal, une des divinités principales du panthéon mésopotamien. Enfin, nous verrons comment la religion coranique et même islamique a une dette incontournable vis-à-vis du manichéisme.

L'étude que nous proposons au lecteur s'inscrit sous le signe de l'*archéologie* et ce dans deux sens. Il s'agit bien entendu d'exploiter pour la première fois les données archéologiques que nous ont livrées les anciennes cités mésopotamiennes. Il s'agit aussi d'exploiter la Bible qui sera mise à contribution non pas parce qu'elle prend une place prépondérante dans le discours coranique, mais parce qu'elle

éclaire les religions contemporaines de sa rédaction. En outre, l'importante littérature biblique dite apocryphe connue par Muhammad nous permettra d'éclairer des passages obscurs du Coran et de préciser sa pensée. Mais, on l'a compris, le véritable travail *anthropologique* que nous allons entreprendre consiste à reconstituer les différentes institutions qui existent de manière implicite ou inconsciente dans le Coran. Pour les identifier et les mettre en évidence, nous allons faire appel à leurs véritables prototypes que sont les institutions propres à la civilisation orientale ancienne. L'énorme matériel littéraire et cultuel de nos ancêtres mésopotamiens, mis à notre disposition durant notre siècle, est une chance inespérée et inestimable pour projeter sur la culture arabe et coranique un éclairage inédit, insoupçonné et parfois renversant...

Notre traduction des citations coraniques s'inspire en partie de celle de Régis Bachère. Les numéros des versets correspondant aux citations coraniques sont indiqués entre parenthèses dans le texte, précédés du numéro du chapitre. La Bible, référencée elle aussi dans le texte, est citée selon la traduction œcuménique (TOB).

Le système de translittération adopté dans cet ouvrage a cherché la simplicité. Nous avons utilisé en priorité la forme française des noms propres et des noms communs connus. Pour le reste, nous avons adopté le système suivant [27] pour les lettres arabes ayant des sons qui n'existent pas en français ou ayant une double articulation : *d* : interdentale spirante sonore vélarisée, ou dâd, ayant la même valeur que le zâ' (z) ; *dh* : spirante interdentale, comme le th anglais dans this ; *gh* : r grasseyé ; *h* : h aspiré ; *kh* : vélaire spirante sourde, comme le ch allemand dans buch ; *q* : occlusive glottale ; *r* : fortement roulé ; *sh* : comme dans cheval ; s : s emphatique ; *t* : t emphatique ; *th* : comme dans thing anglais ; *u* : se prononce ou ; *w* : comme dans ouate ; *y* : comme dans payer ; z : zâ' emphatique ; ᶜ : signe rendant la fricative laryngale nommée ᶜayn ; ' : attaque vocalique forte comme dans *assez !* (*hamza*). Les voyelles longues portent un accent circonflexe.

[27] Blachère, *Éléments*, 8-9.

S'agissant d'un essai, nous n'avons pas cru utile de donner des indications bibliographiques autres que les références utilisées dans cet ouvrage [28].

[28] Les abréviations utilisées dans les références bibliographiques correspondent, dans l'ordre, au nom de l'auteur, suivi des premiers mots du titre, puis du numéro de page.

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 1

La théologie royale trinitaire

Retour à la table des matières

Tous ceux qui se sont penchés sur le Coran, l'école orientaliste comme les philosophes musulmans, ceux d'aujourd'hui comme ceux d'hier, en remontant même jusqu'au vivant du Prophète : tous s'accordent sur le fait que le texte coranique soulève de grands problèmes de logique et d'éthique doctrinale mettant en cause la question du libre arbitre de l'homme, particulièrement dans son rapport à la foi. C'est dire qu'il y a ici une difficulté originelle dont va dépendre en fin de compte le sens du Livre sacré, et en conséquence le contenu de la théologie musulmane.

Il existe, en effet, pour le simple lecteur du Coran une difficulté certaine à déterminer si la foi du croyant procède de son libre arbitre ou si elle est déterminée par un acte délibéré de Dieu. Cette interrogation pourrait peut-être paraître, à première vue, quelque peu abstraite. En fait, elle a des conséquences des plus décisives non seulement sur le plan éthique, mais aussi sur la place qu'occupe l'homme dans le projet divin. Elle pourrait aussi remettre en question la prophétie au cas où ce serait Dieu qui détermine la foi des hommes. C'est dire qu'il y va, avec cette question, de la cohérence du projet coranique du monde.

Voyons tout d'abord dans quels termes précis le texte coranique soulève cette interrogation cruciale, avant de tenter d'y apporter une solution. Deux citations coraniques suffisent à nous convaincre de l'ampleur de ce défi : « Et si Allah l'avait voulu, il vous aurait constitué en un seul peuple. Mais Allah égare qui Il veut et dirige qui Il veut. Et vous serez certes interrogés sur ce que vous faisiez. » (16,93) Ou encore : « Et si Allah l'avait voulu, il vous aurait constitué en un seul peuple. Mais Allah fait entrer qui Il veut dans sa grâce, et les oppresseurs n'ont pas de protecteurs ni d'alliés. » (42,7)

Ce dernier propos est clair : au commencement du monde, Dieu avait le choix entre d'une part créer une humanité unie dans la foi, et qui n'aurait alors pas connu de division entre croyants et impies ; et de l'autre, une humanité divisée dans la foi. Le choix délibéré de Dieu a été pour le second terme de l'alternative. Une fois ce choix est fait, il est précisé que Dieu intervient pour chaque être humain afin de lui fixer son sort quant à la foi. En somme, c'est Dieu qui se charge de répartir les hommes en croyants et en impies. Enfin, et c'est là toute la difficulté, Dieu déclare, une fois qu'il a lui-même déterminé la foi de l'homme, que celui-ci est tenu pour entièrement responsable des conséquences de ce choix divin, et qu'il sera jugé en conséquence, en toute justice.

C'est bien ce paradoxe inscrit au cœur de la théologie coranique qui a dérouté plus d'un depuis que l'Islam existe. L'on comprend, dès lors, que le seul vrai et grand débat philosophique qui a divisé les théologiens musulmans dans les premiers siècles de l'Islam a bien été celui sur le libre arbitre, et de la place du destin dans les actes humains.

C'est ce débat qui a engendré les plus grands courants philosophiques et même juridiques musulmans dès l'époque omeyyade, c'est-à-dire un demi siècle seulement après la mort du Prophète. Ces courants étaient constitués par la *jabariyya*, ou « doctrine déterministe », concevant l'homme comme déterminé dans chacun de ses actes par la toute-puissance divine et agissant en véritable automate conscient. A cette doctrine s'est opposée la *qadariyya*, ou « doctrine de la puissance (de l'homme) », qui s'est efforcée de faire pencher la balance du côté humain. Puis, sous les

Abassides, et dès la fin du second siècle de l'Hégire, est apparu le célèbre courant des *muᶜtazilites*, se rangeant du côté du libre-arbitre humain et œuvrant par là à conforter la justice divine.

Ce débat qui a animé la vie intellectuelle musulmane aux débuts de l'Islam, s'est brusquement pétrifié en un ensemble de dogmes dits orthodoxes acceptés comme le reflet de la vraie religion, mais qui ont eu pour seul mérite d'escamoter le grand problème du libre-arbitre, du véritable sens de la révélation coranique, et en conséquence du véritable statut de l'homme dans la société et dans son rapport aux commandements divins.

Il est donc important de rechercher une explication au grand paradoxe coranique sur la liberté humaine. En réalité, la solution à notre problème réside au cœur même de l'idéologie royale orientale, et plus particulièrement sur son terrain privilégié : la *guerre*. Le Roi, qu'il soit céleste ou terrestre, agit dans son intervention contre l'ennemi en trois temps bien distincts, correspondant chacun à une facette particulière de sa personnalité.

Remarquons tout d'abord que cette structure tripartite est assez visible dans les deux passages du Coran cités plus haut sur le libre-arbitre [29]. Ceux-ci sont en effet structurés en trois propositions successives. Dans la première, Dieu affirme avoir la possibilité de créer une humanité unie dans la foi, mais qu'il a finalement choisi de la créer divisée. Puis, Dieu affirme décider de la foi de chacun. Enfin, Il annonce le Jugement de l'humanité selon cette nature créée en eux, comme s'ils étaient entièrement responsables de leur état.

Cette suite paradoxale de propositions coraniques trouve, donc, son équivalent dans l'idéologie royale orientale tripartite de la guerre, avec ses trois fonctions qui sont : 1) la *souveraineté*, 2) la *tentation* - ou le *péché* - et, enfin, 3) le *jugement*. Le Roi agit, conformément à cette tripartition, successivement comme *Souverain*, comme *Tentateur*, et, enfin, comme *Juge*.

[29] Versets : 16,93 et 42,7.

Dans un premier temps, le Roi *décrète*, selon sa vocation, la guerre à l'ennemi. En cela, il agit selon sa qualité de roi *souverain*. Mais, décréter la guerre ne peut pas lui donner le *droit* de la déclencher contre la partie adverse : encore faut-il que celle-ci mérite le décret qui vient d'être prononcé contre elle. En d'autres termes, il faudrait que cette partie commette une faute, ou un péché, pour qu'elle soit qualifiée e*nnemie* du Roi, et mérite ainsi le décret royal.

Et c'est ici que l'on aborde le second moment de la procédure guerrière. C'est le moment de la *peccabilité* qui va permettre la justification du décret. Le Roi se dépouille alors de son manteau de souverain royal, pour endosser l'habit du *tentateur*. Il *pousse* alors tout simplement la partie visée *à la faute*, à commettre le péché fatal qui fera d'elle une ennemie canonique, juridiquement coupable.

Troisième acte, le Roi met à exécution son décret contre cet ennemi enfin fautif. Pour cela, il se défait de son apparence de Tentateur pour revêtir la robe du Juge : constatant qu'il existe un acte de lèse-majesté, une faute commise contre le Roi, Il prononce alors la sentence de la punition : la guerre contre le Coupable. Mais avec ce dernier acte, Dieu constate que ce qu'Il a décrété contre les Impies s'est avéré juste. Ici le Coran emploie une formule stéréotypée pour exprimer ce résultat : « *tammat kalimatu rabbika* = est conclue (ou est réalisée) alors le décret de Ton Seigneur » (11,119) ; ou cette autre formule : « *haqqat kalimatu al-ᶜadhâbi ᶜalâ al-kâfirîn* = le décret du Tourment s'est justifié contre les ingrats » (39,71).

Cette conception pour ainsi dire théâtrale de la justice constitue une des plus importantes clefs de la mentalité moyen-orientale ancienne. Le souverain procède à un véritable dédoublement de sa personnalité. Il apparaît sur scène tour à tour dans la peau d'un souverain, puis d'un tentateur, et, enfin, d'un juge. Quand le Coran juxtapose, comme on l'a vu, des propositions sur le projet divin pour l'humanité qui paraissent à première vue incohérentes, il ne fait en fait que donner la parole à trois personnages exprimant chacun sa logique, à tour de rôle.

Allah Souverain, décrète le destin du monde

Comme tout souverain oriental, Allah possède le privilège de disposer du destin des choses et des hommes de son royaume. Le souverain agit alors par décret = *kalima*. C'est par *décret* - ou *destin* - que le souverain gère sa relation avec ses sujets. L'être décrété trouve alors sa vraie raison d'être, celle d'avoir un rôle dans l'histoire du monde. Toute création est inachevée si elle n'est pas accompagnée de l'acte de sa destination. Cela est aussi vrai dans la mythologie orientale que dans le Coran : « Béni soit Celui qui a le Royaume des cieux et de la terre, [qui...] a créé toute chose et en a fixé le destin. » (25,2) Une fois l'univers créé, Allah se met à « élaborer l'ordre (*'amr* = décret) » (13,2). « En créant, Dieu parfait sa créature ; en lui décrétant son destin, Il lui donne sa direction. » (87,2-3) Chaque être humain se voit décréter son destin dès sa naissance : « D'une goutte de sperme Il l'a créé et Il a décrété son destin. » (80,18-19) De sorte que « à chaque Homme Nous avons appliqué son sort sur son cou » (17,13).

Cette fonction de création-destination de l'Homme, qui est un thème constant dans toute la cosmogonie moyen-orientale ancienne, est un véritable leit motiv dans le discours coranique : « Et Allah vous a créés, et [Il a créé] ce que vous faites. » (37,96) Nous voyons que l'homme est programmé aussi bien dans son *être* que dans son *action*. Dieu ne fait ici que manifester sa fonction de Souverain, en décrétant à l'Homme tout ce qu'il doit accomplir dans sa vie. Ici, Allah agit à l'instar du dieu mésopotamien Nabû spécialisé dans l'octroi des destins [30].

Cette idée de programmation de l'homme et du monde a eu une grande place dans la représentation religieuse chez les Orientaux. C'est elle qui est au cœur de la fête du Nouvel An babylonien où les divinités se réunissent pour fixer le destin des hommes pour l'année à venir. Le caractère incontournable de cette procédure est souligné par la consignation des décrets sur des *tablettes du destin*, de sorte que rien ne peut plus les altérer, même ceux qui les ont « écrits ». Cependant, ces décisions sont entourées du plus grand secret. C'est

30 Tallqvist, *Akka. Gött.*, 383.

pourquoi les hommes inventent mille et une astuces pour percer leur destin. D'où la naissance de la divination, un véritable art pour violer les secrets des tablettes. Les hommes soudoient à cet effet des divinités chargées, tels nos modernes espions, de tromper la vigilance des dieux célestes et de rapporter l'information voulue à leurs commanditaires humains. Allah n'a pas manqué de fustiger ces pratiques déloyales, et des mesures énergiques de contre-espionnage ont été prises à cet effet, en plaçant notamment de « puissants gardes » (72,8) aux portes du Ciel.

Une telle conception du destin nous éloigne de celle qui existe dans le monde indo-européen où le destin est vécu comme œuvre impersonnelle de la nature et du monde. Alors que chez les Orientaux, le destin est le produit d'une décision ponctuelle, d'une planification procédant d'une volonté concentrée dans des êtres individués. Dans un cas, le destin est œuvre politique, dans l'autre, il s'agit d'une mystique impersonnelle où le décideur et l'objet forment un tout indissociable.

Allah Tentateur, Maître de l'impiété et du péché

Après avoir décrété le sort de l'Homme, Allah va se transformer en Tentateur, celui qui pousse à la faute, deuxième acte du cycle guerrier. Mais, dans ce faisant, Dieu agit soit directement, soit en déléguant cette mission à des Messagers, véritables fonctionnaires dûment mandatés pour des tâches spécifiques.

Mais avant tout, c'est essentiellement Dieu en personne qui se charge de cette œuvre dont Il reste le Maître absolu.

Et c'est ici que Dieu affirme sans ambages qu'il reste, comme on l'a vu, le vrai décideur de la foi et de l'impiété : « Il n'est donné à une âme de croire qu'avec la permission d'Allah. » (10,100) L'impiété et la foi sont du seul ressort du Roi-Souverain agissant en pleine possession d'un pouvoir discrétionnaire : « Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre, en totalité, auraient cru. » (10,99) Malheureusement Allah en a décidé autrement. Et c'est lors de la création de l'Homme que les dés semblent avoir été jetés : « C'est Lui qui vous a créés, de sorte que parmi vous, il y a l'infidèle, et il y a

le croyant » (64,2) ; « Il égare qui Il veut, et dirige qui Il veut » (16,93). C'est Allah qui rend le cœur des gens « insoucieux » (18,28) pour la révélation. C'est Lui qui « a inspiré » à l'âme humaine « son libertinage et sa piété ». (91,8) La technique employée pour empêcher la foi aux réprouvés consiste à « sceller leur cœur, leur ouïe et leur vue » (2,7) [31]. Allah les « rend muets » et « aveugle leurs yeux » (47,23-24).

Pour empêcher aux hommes de croire, Dieu a aussi recours à des artifices, mettant par exemple « à leur cou des chaînes jusqu'à leur menton, en sorte qu'ils vont la tête immobile. Nous avons mis devant eux une barrière et derrière eux une barrière et Nous les avons entourés de sorte qu'ils ne voient point » (36,8-9). Tout cet attirail a servi, explique le texte, à montrer comment « s'est avéré (*ḥaqqa*) » (36,7) le décret (*qawl*) prononcé contre « la majorité » du peuple de Muhammad [32]. Le même stratagème pour empêcher la foi a été utilisé contre tous les peuples de la terre, les Humains comme les Djinns : « Nous leur avons assigné des acolytes et avons paré pour eux ce qui est entre leurs mains et ce qui est derrière eux. Que contre eux se réalise le décret (*ḥaqqa ʿalayhum al-qawlu*) qui a touché avant eux des communautés - Djinns et Humains - : ils étaient les perdants ! » (41,25) Ceux qu'Allah a damnés ainsi, le sont irrémédiablement, car « Allah ne dirige point le peuple des Infidèles » (16,108), et « celui que Dieu a égaré, n'a personne pour le diriger » (13,33).

Il faut remarquer ici que, si ces stratagèmes divins pour empêcher la foi visent les Infidèles, l'on pourrait supposer qu'ils seraient une sorte de mesures de rétorsion prises à l'encontre de leur impiété. Le style du Coran pourrait en effet le laisser suggérer. Ce n'est là qu'une illusion, entretenue peut-être même sciemment par le Coran pour un souci évident de réception. En fait, il s'agit bien ici d'une œuvre maléfique, relative à la fonction de la tentation et d'induction dans l'erreur et dans le péché, après que le décret de damnation fut

---

31 *Cf.* : 16,108 ; 10,74.

32 N'oublions pas que le Prophète a vécu de façon minoritaire au sein de sa cité mecquoise qui ne s'est ralliée à lui qu'à la fin de sa vie. Mais cette damnation de la majorité n'est pas liée à une conjoncture difficile. Elle fait partie du plan divin, comme nous le montrerons plus loin.

prononcé lors de la création du monde. Et à supposer que les Impies le seraient devenus de leur propre chef, en dehors de tout décret divin, le stratagème pour empêcher que ces impies retrouvent la foi trouverait difficilement une justification en dehors de cette volonté de damnation.

En tout cas, cet effet de style a très bien masqué la nature maligne de cette action, mais, toutefois, beaucoup moins auprès des témoins de l'époque de la révélation que de ceux de ses lecteurs d'aujourd'hui. En effet, le Coran s'est fait l'écho d'une objection formulée par les contemporains du Prophète où ils reprennent à leur propre compte la thèse coranique sur le rôle d'Allah dans l'impiété qui leur est reprochée: « Ils [les contemporains du Prophète] disent : « Si le Miséricordieux avait voulu, nous n'aurions pas adoré ces divinités. » De cela, ils n'ont nulle connaissance. Ils formulent seulement des hypothèses. » (43,20) [33]

L'objection est imparable. Poussé dans Ses derniers retranchements, Dieu fit valoir l'argument d'autorité : « Dis [leur] : Allah possède l'argument suprême ! » (6,149) Situation d'autant plus difficile que Dieu a fini lui-même par avouer que « Si Allah avait voulu, ils [les Associateurs] n'auraient pas été des Associateurs. » (6,107) [34] Car Allah les a « détournés de la [bonne] voie, et celui que Dieu égare n'a plus personne pour le guider » (13,33). Dieu affirme ici avec force sa fonction de Tentateur, au risque de se voir lui-même accusé d'être l'instigateur du péché d'association par les Associateurs eux-mêmes.

Maître absolu du destin des choses et des Hommes, Allah se présente comme celui qui détermine aussi bien le Bien que le Mal : « Nul malheur ne fait [Allah] abattre sur Terre ou sur vous-mêmes qui ne soit [déjà consigné] dans un Écrit, avant même que nous l'ayons créée. » (57,22) C'est la conséquence logique de la toute-puissance divine. Dieu assume pleinement la paternité du mal, et de toute éternité. « Dis : Ô Dieu Souverain de la Royauté ! Tu donnes la royauté à qui tu veux et Tu arraches la royauté à qui Tu veux. Tu

---

33 Voir aussi la même objection dans *6,148* et *16,35*.

34 *Cf.* : 6,149.

élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux. » (3,26) Allah est Celui qui « envoie les foudres pour atteindre avec qui Il veut » (13,13). Dieu n'est pas seulement plein de bonté. Il révèle aussi un côté sombre indissociable de Sa nature.

Le rôle de Satan

S'érigeant en dispensateur du mal, Allah a néanmoins recours aux services de Satan, le terrible Tentateur biblique. Y a-t-il là double emploi, dirions-nous, entre Dieu et Satan ?

Suivons tout d'abord Satan lors de son entrée en scène, au commencement de la Création. Après avoir achevé la création de l'Homme, Dieu intima l'ordre à l'Assemblée des Anges de se prosterner devant la toute nouvelle œuvre divine : « Ton Seigneur dit aux Anges : « Je vais créer un mortel d'argile, et quand Je l'aurai bien façonné et que J'aurai insufflé en lui de Mon esprit, tombez devant lui prosternés ! » Tous les Anges, ensemble, se prosternèrent, sauf Iblîs qui fut orgueilleux et fut du nombre des Ingrats. Dieu dit alors : « Ô Iblîs ! qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que j'ai créé de Mes mains ? Fus-tu orgueilleux ou fus-tu parmi les Superbes ? » Iblîs dit : « Je suis meilleur que ce que Tu as créé. Tu m'as créé de feu alors que tu l'as créé d'argile. » (38,71-77) [35] Alors Dieu décida de chasser l'Orgueilleux de Son Assemblée : « Sors d'ici, car tu es maudit ! Sur toi ma malédiction jusqu'au Jour du Jugement. » (38,78)

C'est alors qu'Iblîs offrit à Dieu ses bons et loyaux services : « Que T'en semble-t-il ? », susurra-t-il malicieusement au Roi divin. « Cet être que Tu honores plus que moi, si Tu me repousses jusqu'au Jour de la Résurrection, je dompterai certes toute sa postérité, sauf un petit nombre ! » (17,62)

Comment ce plan *diabolique* fut-il accueilli par le Seigneur des Mondes ? Positivement, et avec des éloges : « Dieu dit alors : Cette voie-là est pour moi droite. » (15,41) Et Dieu de renchérir sur cette proposition d'Iblîs : « Pars ! Ceux qui, parmi la postérité d'Adam, te

[35] *Cf.* : 7,12 ; 15,33 ; 17,61.

suivront, la Géhenne sera leur ample récompense. Suborne donc de ta voix ceux que tu pourras, parmi eux ! Fonds sur eux avec ta cavalerie et ton infanterie ! Associe-toi à eux dans leurs biens et leurs enfants ! Fais-leur des promesses ! » alors que ce que leur promet le Démon n'est que tromperie. » (17,64)

Dans toute cette scène de la chute du Diable, à aucun moment Dieu n'a cédé la moindre parcelle de Son pouvoir, y compris l'aspect maléfique. Pour tenter les hommes, Iblîs ne fait qu'exécuter les ordres reçus de son Seigneur. Iblîs apparaît comme l'instrument de la volonté divine. Même la faute originelle commise par cet Ange orgueilleux est provoquée par Dieu. Plus encore, le Coran nous apprend que la mission dont Allah a chargé son satanique, mais dévoué serviteur, procède du même pouvoir maléfique émanant de Dieu, celui-là même qui a poussé Iblîs à commettre sa faute à l'encontre d'Allah. Quand le sursis à son châtiment fut accordé au Diable, celui-ci expliqua que le pouvoir maléfique qu'il entend désormais diriger contre le genre humain émane bien de Dieu : « Iblîs, [répondant à Allah,] a dit : « Alors, c'est avec Ta puissance (*bi-ʿizzatika*) que je vais les tromper tous ensemble, sauf, parmi eux, ceux de Tes dévoués Serviteurs. » (38,82) Et Iblîs de préciser que cette *puissance* divine avec laquelle il entend séduire les Hommes est celle-là même qu'utilisa Allah pour le tromper : « [Iblîs] dit : Mon Seigneur ! C'est ce par quoi Tu m'a trompé que je vais certes leur farder tout sur terre et les tromper tous ensemble, sauf parmi eux, Tes dévoués Serviteurs. » (15,39) [36] Il est même précisé que ces dévoués Serviteurs seront de toutes les manières en petit nombre : « certes, je dompterai toute sa postérité [à Adam], sauf un petit nombre ! » (17,62) C'est là le véritable pacte conclu entre Allah, agissant en sa qualité de Tentateur suprême, et Satan, son fidèle serviteur, en vue de piéger l'Humanité et la pousser à la faute.

La première victime d'Allah le Tentateur est bel et bien Iblîs qui, à l'origine, faisait partie des Anges rapprochés de Dieu, et qui s'est trouvé, dès lors, dégradé en Démon (*shaytân*). Et c'est cette même puissance maléfique reçue d'Allah que Satan entendit diriger, à son tour, contre les Humains. D'autres versets insistent sur cet aspect

[36] *Cf.* : 7,16. Voir plus ample explication de ce verset *infra*, page 127.

sombre d'Allah : « Ne vois-tu pas [toi Muhammad] que Nous avons lâché les Démons contre les Ingrats afin qu'ils les excitent au mal. » (19,83) Nous revenons ainsi à notre schéma directeur. Dans un premier temps, Dieu agit en Souverain. Il décrète la damnation de l'Humanité. Celle-ci devient alors Ingrate. Deuxième temps : Dieu agit en tentateur pour pousser ces Ingrats à la faute.

Les premières victimes de Satan seront naturellement les premiers des Humains : Adam et Ève. Dieu les a fait habiter le Paradis, en leur interdisant de goûter aux fruits d'un arbre particulier. Satan leur expliqua que si Dieu leur a interdit cet arbre, ce fut pour les empêcher de devenir des Anges ou d'obtenir l'immortalité [37]. Et, en effet, ce qui devait arriver arriva. Le Couple humain se retrouva sur terre.

Si le Coran a repris le mythe biblique de l'origine du mal exposé dans *Genèse, 3,2, sq.*, il n'en demeure pas moins qu'il en diffère passablement sur l'origine précise du mal. Dans la Bible, en poussant Ève à la faute, le serpent accomplit un acte libre. Et ce n'est qu'en conséquence de cet exploit qu'il fut maudit parmi tous les animaux de la terre. Alors que dans le Coran, le péché originel a été accompli par un Satan dûment autorisé et commandité par Dieu.

Satan, personnage effacé

Malgré ce contrat passé avec Iblîs, Allah n'a eu de fait que rarement l'occasion de recourir à ses services, du moins sous son aspect diabolique [38]. Dans la plupart des œuvres maléfiques, c'est Allah qui s'en est chargé en personne, ne permettant à son Serviteur d'agir qu'à de rares cas.

En dehors de sa déclaration d'intention d'agir contre les « fils d'Adam » (7,27), lors de la fameuse scène de sa dégradation en Démon, Iblîs n'a eu à se manifester en tant que tel que dans un cas précis, celui où il *jeta* sur Muhammad de fausses paroles coraniques. Mais, ici aussi, cette tentation a eu pour commanditaire déclaré Allah

---

37 *Le Coran*, 2,34 et suiv. ; 7,20.

38 Nous verrons plus loin l'importance d'Iblîs en tant que prototype des divinités mineures.

en personne : « Nous n'avons envoyé avant toi nul Messager ni Prophète sans que le Démon jetât dans son souhait (...) ; pour qu'Allah fasse par là une tentation (*fitna*) pour ceux au cœur desquels est un mal [...] » (22,52-53) L'on voit bien qu'Allah revendique la paternité de la *tentation*, ne laissant au Démon qu'un rôle d'exécutant. Il a même été précisé que cette opération de tentation est exécutée aussi bien par des Djinn que par des Humains : « Nous avons consacré à chaque Prophète un ennemi : des Démons parmi les Hommes et les Djinn, lesquels s'inspirent mutuellement des paroles ornées dans un but de tromperie. Si Allah avait voulu, ils ne l'eussent point fait. » (6,112)

Citons d'autres cas d'interventions divines maléfiques : contre David (38,24), ou encore contre Salomon, également « tenté » (38,34). Mais aussi contre le peuple de Moïse « tenté » (20,85), et celui de Pharaon « tenté » lui aussi (44,17). Noé a imputé sans détours l'incrédulité des siens à Allah qui voulait les tromper : « Si Allah voulait vous tromper, Il n'est que votre Seigneur, et vous retournerez à Lui. » (11,34) La tentation est l'instrument par lequel Dieu décrète l'Élu et le Damné. Moïse peut dire à son dieu : « ce n'est que Votre tentation, Vous égarez avec qui Vous voulez, et Vous dirigez qui Vous voulez » (7,155). Mais, en général, la tentation est l'acte d'infliger le mal, et ce de façon irrévocable : « Et celui que Dieu veut tenter, tu [Muhammad] ne pourras rien faire pour en empêcher Allah. » (5,41)

S'étant pleinement investi de la fonction maléfique, Allah n'a dû laisser à Son serviteur Iblîs que peu d'occasions pour s'affirmer, comme celle où il est appelé à servir de révélateur de la nature humaine : « Iblîs n'avait sur eux [les Hommes] aucune [autre] puissance, que [celle destinée à Nous permettre de] savoir qui croient en la vie Dernière... » (34,21) Maigre consolation pour un Ange non seulement déchu, mais aussi, et surtout, piteusement marginalisé.

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 2

L'idéologie de la guerre

Retour à la table des matières

Nous ouvrons ici, avec la guerre, un important chapitre dans l'idéologie coranique et plus généralement orientale. Car, la royauté est inconcevable sans la guerre. Le roi s'impose comme le Guerrier par excellence.

En sa qualité royale, Dieu se doit de prouver sa puissance, celle de *vaincre*. Un roi a pour vocation de livrer bataille et de triompher de l'ennemi. Telle est la coutume qu'Allah lui-même explique dans le Coran par la bouche de la Reine de Saba : « La Reine dit : Quand les rois entrent dans une cité, ils la saccagent et font des nobles qui l'habitent, des misérables. Ainsi font [les rois]. » (27,34) Cette réflexion de la Reine de Saba a été faite à sa cour pour l'informer de la missive que le roi Salomon lui adressa pour lui intimer l'ordre de se soumettre. Salomon lui dit en substance dans sa lettre : « Au nom d'Allah, le Bienfaiteur, le Miséricordieux. Ne soyez pas superbes envers moi et venez à moi soumis (*muslimîn*). » (27,30-31) S'étant finalement rendue auprès de Salomon, la Reine fut éblouie par son palais. Elle se soumit alors à Allah : « Seigneur, je me suis fait tort à moi-même. Avec Salomon, je me soumets à Allah, Seigneur des Mondes. » (27,44)

Cet épisode illustre parfaitement l'institution guerrière telle qu'elle est pratiquée d'une façon générale dans le Moyen-Orient ancien. La reine de Saba constate publiquement et solennellement la nature belliqueuse de la royauté. En outre, on voit bien l'articulation établie entre royauté et divinité et leur part dans l'entreprise guerrière. Salomon agit en tant que porte-parole du vrai roi qu'est son dieu Allah. De son côté, la Reine de Saba fera sa soumission, à travers la personne du roi Salomon, à Allah en tant que le véritable roi et le véritable revendicateur de la conquête de la cité royale de Saba. C'est l'aspect merveilleux et imposant du palais qui convainc la Reine de se soumettre à Salomon et à son dieu. Enfin, la reine avoue son *péché* avant de se soumettre à celui-ci. Tous ces éléments montrent de façon saisissante une continuité parfaite entre politique et religion, royauté et théologie, guerre et foi, soumission et conversion, hostilité et péché, etc. La religion est une véritable entreprise politique de conquête, utilisant la guerre comme moyen privilégié pour arriver à ses fins.

Le Coran nous offre, au verset 246 de la Sourate 2, une illustration encore plus remarquable de ce lien entre royauté, guerre et divinité. Cet épisode raconte les circonstances de l'accession de David à la royauté. Tout a commencé quand une cité juive a décidé d'entreprendre une guerre. Pour ce faire, le Conseil de cette cité s'adressa à un « nabi à eux », c'est-à-dire à un prophète, en ces termes : « Envoie-nous un roi pour combattre dans le Chemin de Dieu. » On ne peut mieux illustrer la fonction guerrière de la royauté et son lien intime avec la divinité et la prophétie.

Décret et justice

Pour assumer sa fonction royale vis-à-vis des Hommes, Allah, dieu de La Mecque, leur intime l'ordre de soumission, dans des termes similaires à ceux prononcés par Salomon à l'adresse de la reine de Saba : « Il n'y a de Dieu que Moi. Alors, adorez-Moi ! » (21,25) Tel est, nous explique le Coran dans le même verset, le contenu du message dont ont été chargés tous les messagers envoyés avant Muhammad. C'est même là la raison d'être des créatures : « Nous n'avons créé les Djinn et les Hommes que pour qu'ils m'adorent. » (51,56) Car le monde a été créé pour « tester qui de vous réalise de meilleures oeuvres [pies] » (11,7).

Cet impératif catégorique de la soumission réduit le fait religieux à la guerre. Désormais, rien ne les distingue plus. Dieu apparaît alors sous les traits d'un roi-guerrier dont le seul souci est la conquête des cités-États (*qurä*). Sa personnalité apparaît, selon la terminologie coranique, identique à celle de tout roi céleste mésopotamien : Allah se présente comme le chef « des armées célestes et terrestres » (48,4 & 7). Il est « fort » (58,21) ; « puissant » (*ʿazîz*) ; « détenteur de vengeance » (3,4) ; « a la vengeance vive » (5,38) ; « prompt à machiner » (10,21) ; inflige des « épreuves (*balâ*) » (2,49) ; « le meilleur de ceux qui machinent » (3,54 ; 8,30). Il « ourdit des stratagèmes » (86,16). Il déchaîne contre ses ennemis « un vent mugissant » (41,16). Il impose à son propre peuple et par ses ennemis, en guise d'épreuves, « les pires tourments » (14,6) ; Il envoie « un vent contenant un tourment cruel qui détruit toute chose sur l'ordre du Seigneur » (46,24-25) [39].

En tant que Souverain-guerrier, Allah manifeste sa nature universelle en décrétant et consignant par écrit la destruction de la *totalité* des cités terrestres : « Il n'est de cité que nous ne ferions pas périr ou tourmenter d'un fort tourment avant le Jour de la Résurrection. Cela était tracé dans l'Écriture. » (17,58) Non seulement Allah-guerrier projette de sang froid de transformer la terre entière en champs de bataille et de ruine, mais Il procède, pour cette destruction universelle, avec méthode et selon une planification parfaitement réglée une bonne fois pour toutes, sans possibilité de la modifier : « Nous n'avons fait périr de cité sans qu'elle possédât une Écriture [= un terme] connue [d'avance]. Aucune communauté n'avance son terme ni ne le recule. » (15,4-5) Ici, le Coran se conforme à l'idéologie qui a dominé toute l'histoire de la Mésopotamie et jusqu'aux Achéménides, selon laquelle toute cité a un terme désigné et exécuté par Dieu.

Nous l'avons dit plus haut, le décret royal, pour intangible qu'il soit, ne suffit pas pour devenir réalité. Il doit parcourir un processus de légitimation, ou plus précisément, doit subir l'épreuve de la justice. Car le Roi se doit de manifester sa nature trinitaire, ses trois qualités de Souverain, de Trompeur, et de Juge.

---

39 Voir 17,69, etc.

Pour que le décret de destruction de la cité puisse se réaliser, il va falloir tout d'abord pousser ses habitants à la faute. Celui qui est chargé de cette mission délicate, c'est le *messager* du Roi divin, Son *héraut*. « Nous n'infligeons de tourment [contre une cité] sans lui avoir envoyé un messager. » (17,15) Telle est la principale procédure de guerre observée dans l'histoire antique du Moyen-Orient. Et Allah de détailler cette règle à la suite de ce dernier texte : « Et si Nous voulons faire périr une cité, Nous ordonnons à ses riches [de commettre le péché]. Alors, ils s'y livrent à leur turpitude. Alors, le décret se trouve justifié contre elle (*haqqa ᶜalayhâ 'al-qawl*). Alors Nous la détruisons totalement. » (17,16)

Il est clair ici que la « turpitude » constatée dans la cité convoitée désigne d'une manière abstraite un péché commis lors de l'apparition du messager. La concomitance du péché de la cité et de la venue du messager est illustrée dans cet autre texte : « Allah propose cette parabole (*mathal*) : une cité était paisible et tranquille, qui avait reçu ses dons en abondance de toutes parts. Alors elle a été ingrate avec les bienfaits d'Allah. Alors Allah lui a fait goûter la faim et la peur en prix de ce que ses habitants faisaient. Et il leur était venu un messager, issu d'eux-mêmes. Alors ils l'ont traité de menteur. Alors le tourment les avait emportés et [*dès lors* ou *alors qu'*] ils étaient injustes. » (16,112-113) Remarquable mode de récit où l'histoire est racontée en deux temps. Le premier récit nous fait savoir que la cité heureuse a tout d'un coup péché en conséquence de son bonheur, sans mention du pourquoi et du comment. Le second récit va entrer dans les détails, et il nous révèle que l'ingratitude pour les bienfaits d'Allah s'est manifestée avec la venue du messager. Il est évident, ici, que la venue du messager joue le rôle de révélateur juridique de la faute, après que Dieu eût ordonné à la cité heureuse de pécher, et qu'elle fut en tout cas désormais classée dans la catégorie des « pécheurs ». Très exactement, le messager joue ici le rôle d'auxiliaire de justice, venu constater un péché commis par la cité maudite. Mais, il s'agit en fait d'un fonctionnaire d'un genre assez particulier. La constatation du péché va se faire sur sa personne, à ses dépens. Tombés dans le péché, les habitants de la cité vont commettre la lourde faute de rejeter cet héraut, de nier son authenticité. La cité se trouve alors en état

d'hostilité avérée contre le Roi (étranger), et contre son décret. Dès lors, celui-ci peut déclencher les hostilités en toute justice.

Il y a ici en quelque sorte deux ordres de procès. Le premier est un procès politique : une cité est réputée *riche*. Immédiatement, cet état de *richesse* est assimilé à la turpitude et à l'ingratitude, en somme, à une forme d'hostilité. C'est alors qu'apparaît un nouveau récit de la même situation : un héraut se présente à cette cité pour lui ordonner de se soumettre. Elle refuse. Elle commet de ce fait un acte d'hostilité. Alors le décret prononcé contre elle se réalise en toute justice. Il est cependant clair que l'argument essentiel dans ce double récit est que la richesse acquise est déclarée propriété du dieu qui revendique la cité. Pour prouver son droit, ce dieu se présente comme celui qui est le créateur de cette richesse. C'est ce qui lui permet d'envoyer son héraut pour se réapproprier son bien. Ce sont là les diverses articulations du procès juridique qui motive la guerre en général dans le Moyen-Orient ancien. La guerre est fondamentalement une affaire des dieux qui agissent pour faire valoir leurs droits.

Remarquons bien ici l'attitude de la cité pécheresse vis-à-vis du héraut. Elle ne le rejette pas parce qu'il vient pour sa conquête et sa soumission, mais elle nie seulement son authenticité. En fait, mettre en doute l'authenticité du héraut, vaut aussi pour une contestation de la divinité elle-même. La guerre se déroule ainsi entre deux armées contestant chacune la divinité de l'autre. Le Coran nous décrit fort bien cette polémique entre le camp du prophète et le camp des qorayshites, chaque partie déniant à l'autre la validité de sa divinité.

Ce récit mythique sur la « cité paisible et tranquille » véhicule et enrobe une réalité historique claire : une cité prospère est automatiquement convoitée par un roi militairement plus puissant qu'elle. Sa prospérité économique se transforme en vice, et par conséquent en péché aux yeux du roi prédateur ennemi. La convoitise cède la place à un acte de justice dont l'exécution se fera par la guerre. Le Coran véhicule cette culpabilité attachée à la richesse. Toute richesse est coupable tant qu'elle n'est pas tombée entre les mains du roi céleste, le plus digne et le plus puissant des convoiteurs et des prédateurs.

Le messager joue ainsi le rôle d'auxiliaire de la justice royale. Il intervient dans le deuxième et troisième actes de la procédure guerrière, après le décret d'extermination : il témoigne du péché de la cité convoitée et lui déclare la guerre en toute justice.

Parfois, le refus opposé à l'ordre du messager ne suffit pas pour caractériser le péché. C'est le cas de la destruction de la cité des Thamoud. Après avoir « traité de mensonges les avertissements » communiqués par le messager, Allah décida d'envoyer aux Thamoud « une Chamelle comme tentation pour eux », en leur ordonnant de ne pas la tuer. Et Allah de conseiller à son messager : « Guette-les et patiente ! ». Et les Thamoud ne tardèrent pas à tuer, comme prévu, la Chamelle d'Allah. Dès lors, Allah exécuta son plan : « Nous leur envoyâmes [de quoi ils ne purent pousser qu'] un seul Cri, et ils furent comme des brins de paille. » (54,27-31) [40] Le tentateur est toujours Allah, alors que le prophète, ou ici la Chamelle, sert d'appât.

Que contient le texte du message qui accompagne le héraut ? Le Coran l'énonce en expliquant la procédure d'investiture du messager : Allah « fait descendre les Anges, avec l'Esprit (*rûh*) [émanant] de Son Ordre, sur qui Il veut parmi Ses serviteurs, [leur disant] : Avertissez qu'il n'est nulle divinité en dehors de Moi ! Craignez-Moi donc ! » (16,2) Remarquons la similitude de ce message avec celui envoyé par Salomon à la Reine de Saba pour exiger sa reddition. C'est le message stéréotype de conquête adressé aux cités convoitées avant de les investir.

Le Héraut-*Témoin*

Le but de la démarche prophétique, est de consigner l'état de rébellion de la cité qui refuse de se rendre sans résistance. Ainsi étaient les moeurs guerrières de nos ancêtres proche-orientaux. Allah ne peut que le constater : « Nous n'avons envoyé dans une cité aucun héraut (*nadhîr*) sans que les Riches de cette cité s'écrient : Nous renions (*kâfirûn*) l'objet de votre message ! » (34,34) Le rejet du message par l'ennemi prend alors deux formes majeures. L'une, et la plus usitée, on l'a vu, c'est l'argument du mensonge : la cité invitée à

40 *Cf.* 26,155-158.

la soumission ne *croit* pas au message, n'a pas la *foi* en lui. Ce Message serait un faux, une forgerie, une imposture. C'est pour cela que ces fieffés incrédules réclament sans arrêt des preuves de la part du messager. On lui demande même des prodiges. Moïse en a produit devant Pharaon. Mais en vain. Tous les prodiges du monde ne sauraient satisfaire l'esprit rebelle (*kâfir*). L'autre forme de rejet, et nous en avons un exemple dans le passage (34,34) ci-dessus, l'ennemi oppose sa fin de non recevoir : il est prêt à la guerre.

Le refus « rituel » de la cité de se soumettre constitue donc l'acte final grâce auquel le Dieu-guerrier va déclencher les hostilités en toute justice. C'est le moment judiciaire de la guerre sur lequel le Coran va insister longuement : « Ton Seigneur ne s'est pas trouvé périr ces cités avant d'envoyer dans leur métropole un messager qui leur lût nos ordres (*âya*). Nous n'avons pas fait périr ces cités sans que leurs habitants en fussent injustes. » (28,59) « Nous n'avons fait périr de cité sans qu'elle ait eu de héraut, en guise de rappel. Ainsi, Nous n'étions pas Injuste. » (26,208-9) « Votre Seigneur ne se trouvait pas en train de faire périr les cités de manière injuste alors que leurs habitants sont innocents. » (6,131) La mission de Muhammad ne fait naturellement pas exception à la règle. Il a été envoyé à sa cité « pour qu'il avertisse (*yundhir*) tout être vivant. Alors, le décret (*qawl*) contre les Rebelles se trouve justifié (*yahiqq*). » (36,70) La mission du messager est un simple procédé judiciaire établi dans le but, explique le Coran, d'enlever aux gens la possibilité de contester à Allah Son droit à la destruction : Tous les messagers, depuis Noé jusqu'à Muhammad, ne sont que « des messagers [qui sont] annonciateurs et avertisseurs, afin qu'il n'y ait plus aux gens, après [le passage] des messagers, d'argument contre Allah. » (4,165)

L'on a l'impression que ce qui est finalement demandé au héraut, c'est de faire parler l'ennemi potentiel, et lui faire avouer officiellement et de sa propre bouche, son péché décrété par le Roi-Seigneur. Le héraut, comme un huissier, sert ainsi de témoin (*shâhid*) contre l'ennemi qui va lui déclarer : *Nous rejetons l'ordre* (*'amr*, *'âya*) *de votre Roi ; nous en sommes rebelles* (*kâfir*). L'argument du faux produit ici par l'ennemi pourrait être un argument rituel, une expression provocatrice et blasphématoire qui ne fait qu'accentuer le péché du simple refus de se soumettre.

Le Messager *: apôtre ou prétexte ?*

La nature artificielle de la mission du messager apparaît de façon explicite lors d'une guerre opposant deux cités, dont l'une, nous explique le Coran, appartient à des croyants en Allah, l'autre est une cité à conquérir. Dans un bref échange, une troisième cité, intriguée apparemment par la démarche insolite et vaine des messagers de Dieu auprès de la cité à détruire, posa cette étonnante question aux envoyés de Dieu : « Pourquoi prêchez-vous à un peuple qu'Allah va nécessairement les faire périr ou les torturer violemment ? » Réponse des messagers : « [C'est là] un prétexte (*maᶜdhira*) [*litt.* : *excuse*] pour votre Dieu. Et peut-être allaient-ils craindre [Dieu]. » (7,164) Réponse remarquablement explicite sur la manoeuvre conçue par Dieu à travers l'envoi de son messager. Il s'agit bien pour le Dieu-Juge de trouver une *excuse* au décret émis par le Dieu-Seigneur. Remarquons le faux-fuyant utilisé dans l'argumentation : après avoir reconnu que le prêche des messagers ne sert à rien, l'on enchaîne par l'espoir que la cité à conquérir puisse *craindre* Dieu, et se rende sans conditions. Retenons en tout cas la présence dans la littérature prophétique d'un discours en trompe-l'oeil, qui appartient au genre de la langue de bois, et qui fait partie de la mise en scène de la guerre, avec ses clichés et ses stéréotypes. Ici, l'envoi du messager fait croire à une partie ouverte, alors que les dés sont déjà jetés depuis fort longtemps. Ainsi, le Coran est-il émaillé par des formules telles que : Nous avons envoyé des prophètes à des ennemis, *peut-être* (*laᶜallahum*) seraient-ils sauvés...

Mais le messager, et Allah le dit maintenant et le répète à Muhammad, n'a pas été envoyé pour prêcher, pour changer l'opinion de son auditoire, ou pour le convertir : « Tu ne diriges point qui tu aimes, mais Allah dirige qui Il veut. » (28,56) Car, « Nous avons placé sur leur coeur des enveloppes afin qu'ils ne comprennent pas, et Nous avons mis une fissure dans leurs oreilles. Si même tu les appelles vers la Direction, ils ne l'emprunteront donc jamais. » (18,57) « Allah fait entendre qui Il veut. Et tu n'as pas à faire entendre ceux qui sont dans les tombeaux. » (35,22)

La règle est que ce n'est pas au prophète de « diriger » les Infidèles, car « Allah dirige qui Il veut » (2,272). Le messager n'a pas à « contraindre les Hommes pour qu'ils deviennent des croyants, car toute âme ne croit qu'avec l'ordre d'Allah. » (10,99-100) Et le Prophète Muhammad n'a pas été envoyé en « protecteur » (42,48) ou en « gardien » (6,104) des Hommes, ni pour « diriger les aveugles en les écartant de leur égarement » (27,81). Il ne possède pour eux « ni mal ni rectitude » (72,21). Le Prophète a beau vouloir changer le monde, mais il doit se rendre vite à la règle de jeu originelle : « Je ne voudrais que vous réformer autant que je puis. Mais je n'y réussis qu'avec Allah. » (11,88) Quand bien même le Prophète voudrait forcer la main d'Allah pour sauver les gens, il ne le pourra pas : « Celui qu'Allah veut le tenter, tu ne possèdes rien pour lui, à l'encontre d'Allah. » (5,41) Et de toutes les manières, « tu n'as rien à faire dans cette histoire : ou Il leur pardonne ou Il les torture ». (3,128) « Dis-leur seulement : je ne possède pour vous ni du mal ni du bien. » (72,21)

Dès lors, le Prophète ne sera pas comptable devant Dieu de l'impiété des Infidèles : « tu n'en seras point blâmé ! » (51,54), et « tu ne seras pas comptable de ceux destinés à la Fournaise » (2,119) ; car « Nous ne t'avons pas envoyé comme protecteur (*wakîl*) sur eux » (17,54). Et il serait inutile de la part de Muhammad « d'insister pour les bien diriger, car Allah ne dirige pas celui qu'Il a égaré. » (16,37) C'est pour cela que Muhammad ne devrait pas « se consumer de chagrin » (18,6), ni « se répandre en lamentations » (35,8) pour eux. Le prophète agit sur un milieu où tout est déjà fixé par Allah : « Il fut révélé à Noé : Parmi ton peuple, ne croiront que ceux qui croient déjà. Ne désespère donc pas de ce qu'ils feront. » (11,36) Et Noé de reconnaître son impuissance devant le pouvoir de son Seigneur d'égarer les Hommes : « Mon conseil ne vous sera pas utile, si Allah, qui est votre Seigneur, veut vous égarer. » (11,34) De sorte que l'intervention prophétique ne change pas l'état de l'impiété déjà fixée par Allah dans l'Homme : « Les Impies, que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses point : ils ne croient pas. Allah a scellé leur coeur et leur ouïe. » (2,6-7)

Mais il arrive aussi que le Prophète prenne une attitude franchement hostile à l'égard de son peuple et qu'il fasse lui-même

appel à son Dieu pour infliger à celui-ci un châtiment rigoureux : « Seigneur ! supplia Noé, ne laisse pas sur la terre nul vivant parmi les Infidèles... Pour les Injustes, seulement, accrois la perdition ! » (71,26 & 28)

Parfois aussi, le prophète fait appel à son Dieu pour châtier un ennemi personnel, comme c'est le cas de Moïse sollicitant son Dieu pour sévir contre Pharaon : « Moïse a dit : Ô Seigneur ! Tu as donné à Pharaon et à sa Cour parures et biens dans la Vie Immédiate. Ô Seigneur ! Qu'ils s'égarent de Ton chemin ! Ô Seigneur ! Fais disparaître leurs richesses, et endurcis leurs coeurs et qu'ils ne croient que quand ils verront le Tourment cruel ! » (10,88) Cette étrange initiative de Moïse contre Pharaon devrait être prise au pied de la lettre : le prophète est l'initiateur de la convoitise de la richesse acquise par l'ennemi. C'est lui qui demande à Dieu d'empêcher cet ennemi de devenir un croyant fidèle afin qu'il puisse s'emparer de ses richesses en toute justice. Lors de l'Exode, Moïse emporta effectivement avec lui l'or et les richesses de Pharaon, après que le coeur de celui-ci fut endurci par Dieu, à la demande expresse de Son prophète.

Le messager, *personnalité effacée et impotente*

À l'intérieur de l'idéologie de la guerre, les messagers effectuent une mission formelle, strictement définie par leur Seigneur, et sans aucune conséquence sur le cours de l'histoire. Ils ne possèdent aucune initiative de leur propre chef, et sont, comme tous les fonctionnaires au service d'un potentat, traités de manière peu amène.

Nous le constatons par le refus strict qu'on leur oppose à intercéder auprès du Seigneur, et cela même en faveur des leurs. L'exemple le plus frappant est sans doute celui d'Abraham, pourtant l'intime (*khalîl*) d'Allah, quand il demanda aux deux messagers angéliques d'épargner Sodome de la destruction promise : « Ô Abraham ! » lui répondirent les deux messagers célestes, « renonce à cela ! L'ordre de ton Seigneur est venu et un Tourment impossible à détourner va toucher ton peuple. » (11,76) Noé non plus, n'a pas eu davantage de succès pour sauver son propre fils : « Noé appela son Seigneur, et il dit : « Seigneur, mon fils est de ma famille. Ta promesse est la justice, et Tu es le plus juste des Juges. » [Allah] dit : « Ô Noé ! il n'est pas de

ta famille, il a fait un acte impur. Ne demande pas ce dont tu n'as pas connaissance ! Je te défends d'être parmi les Ignorants. » [Noé] dit : « Seigneur ! je cherche refuge en Toi contre le désir de Te demander ce dont je n'ai pas connaissance. Et si Tu ne me pardonnes pas et si Tu ne me fais pas miséricorde, je serais parmi les Perdants. » (11,45-47) Dieu refusa ainsi l'intercession de ses deux plus importants prophètes, et sans ménagement. Pourquoi cette sévérité ? Sans doute pour justifier aux yeux des Compagnons mecquois du Prophète la nécessité de rompre les liens familiaux qu'ils continuent à entretenir avec leurs proches restés hostiles à Muhammad.

L'on est même surpris de voir avec quelle rudesse Allah réprimande son messager qui a eu un moment de faiblesse en cédant à des avances - on ignore lesquelles [41] - que lui auraient faites les Impies : « Si Nous ne t'avions pas renforcé, tu te serais rapproché quelque peu d'eux. Dans ce cas, Nous t'aurions fait subir [un tourment] double de celui de la vie et double de celui de la mort, puis tu n'aurais pas trouvé quelqu'un pour te soutenir contre Moi. » (17,74-75) De même, quand Muhammad n'a pas su répondre à ses détracteurs qui l'interrogeaient sur l'*Esprit* qui fit descendre le Coran, Allah mit fin à la polémique, non sans s'en prendre à son Envoyé : « Et ils t'interrogent sur l'Esprit (*rûh*). Dis [-leur] : « Le *rûh* est [descendu] sur ordre de mon Seigneur. Et vous n'en savez que très peu. » Et si Nous avions voulu, Nous aurions emporté ce que Nous t'avions révélé. Puis, tu n'aurais pas trouvé à cela de patron contre Nous. » (17,85-86) La relation d'amitié (*khalîl*) qui lie d'ordinaire l'Élu prophétique à son dieu, comme chez Abraham, trouve ici ses limites. L'on ne doit surtout pas oublier que l'amour de dieu est un amour institutionnel qui lie un Vassal à un Suzerain. Le prophète n'est qu'un *serviteur* de son Dieu qui a le droit de le traiter comme tel.

Destinataires du message

L'on a vu que le prophète est l'instrument de deux actions divines. D'une part, il est le convoyeur des décrets contre l'humanité ; de l'autre, il joue le rôle d'appât à la tentation de l'ennemi, le poussant à la faute, ce qui donne au décret divin sa justification et son équité.

41 Voir l'affaire des *gharânîq*, p. 109-110.

Dans les deux cas, le prophète s'adresse non pas à une humanité à convertir, mais à une humanité déjà marquée du sceau de son destin. Le Coran exprime bien cette *fermeture pédagogique* de l'action prophétique. Les destinataires du message sont en effet de deux catégories : les Croyants d'une part, et les Ingrats de l'autre. Aux premiers, le prophète adresse la bonne nouvelle, aux seconds, un avertissement pour ce qui leur a été décrété : Le Coran sert « à ce que tu annonces, avec, la bonne nouvelle (*tubashshir*) à ceux qui craignent [Allah], et à ce que tu avertisses, avec, un peuple hostile. » (19,97) Face au prophète, il n'existe pas d'auditeurs à convaincre. L'humanité étant décrétée bonne ou mauvaise avant même la création du monde, il ne reste au prophète qu'à confirmer la volonté divine.

Pourtant, le discours prend la forme d'un véritable prêche, invitant avec insistance l'auditoire à se convertir. Seulement, l'auditoire est désigné par cette formule d'adresse : « Ô Croyants », car les non-croyants à convertir n'ont pas de place dans la logique prophétique. Il n'y a pas de choix offert aux non-croyants car précisément le *choix* relève par définition des dieux et non des hommes dont le destin reste bien entendu entre leurs seules mains.

Pour autant, si le discours et la logique prophétique ne laissent pas d'espace à l'exercice de la persuasion, il n'en demeure pas moins que sur le plan du vécu personnel, tout le discours *sonne* comme s'il avait un contenu pédagogique, alors que seuls les « croyants » sont nommément sollicités pour croire... Le discours coranique, en ne s'adressant qu'aux croyants, matérialise l'ambiguïté de la démarche prophétique appelée à jongler entre les décrets divins et l'exigence d'un semblant de libre-arbitre.

Cette ambiguïté est à rapprocher du rôle guerrier assumé par le prophète-héraut dans la guerre proprement dite. Une fois le héraut a averti l'ennemi, et révélé son péché contre le Roi, celui-ci déclenche alors en toute justice son pouvoir destructeur contre la cité convoitée. La venue du messager devient alors le signe d'une guerre imminente et inévitable. C'est le moment de vérité où le masque du prêche est totalement abandonné. Muhammad « n'est qu'un héraut venant avant un fort Tourment » (34,46), annonce sèchement le Coran. Noé aussi, a été envoyé « pour que tu avertisses ton peuple avant qu'il ne reçoive

un Tourment cruel. » (71,1) L'avertissement n'a pas de conséquence sur le cours prévu de l'histoire.

Prenons encore l'exemple d'Abraham quand Dieu lui refusa d'intercéder en faveur de Sodome. Deux « émissaires » d'Allah sont allés le voir pour lui annoncer qu'il allait avoir un enfant, et ajoutèrent : « Nous avons été envoyés contre un peuple criminel afin de lancer contre eux des blocs d'argile marqués auprès de ton Seigneur. » Et Allah d'expliquer : « Nous avons fait sortir de la Cité [d'Abraham] ceux qui étaient croyants, et Nous n'y avons trouvé qu'une seule famille de soumis. Et Nous y avons laissé un signe pour ceux qui craignent le Tourment cruel. » (51,32-37) Ces émissaires célestes sont des guerriers missionnés pour la destruction. Nous ne savons pas s'ils ont « averti » leurs victimes de leur sort, mais leur histoire est similaire au cycle prophétique : un messager = une destruction. En tout cas, le texte coranique enchaîne ici avec l'expédition de Moïse contre Pharaon : « Et dans [le cas de] Moïse, quand Nous l'envoyâmes à Pharaon avec un pouvoir évident, celui-ci se rebiffa et dit : « C'est un magicien ou un possédé. » Nous le saisîmes alors avec ses Armées et Nous le jetâmes dans la mer, alors qu'il avait méfait. » (51,38-40)

Le récit, comme ici, donne souvent à penser que l'émissaire a pour mission de tester les dispositions du destinataire et de lui offrir le choix entre le bien et le mal, c'est-à-dire capituler ou résister. Il n'en est rien. C'est là une illusion du récit. Car nous sommes dans le dernier acte du cycle de la guerre, dans la phase judiciaire où l'ennemi à abattre est censé, dans son refus d'obtempérer à l'ordre du conquérant, agir en toute liberté. Mais l'illusion est parfois balayée, et aucun choix n'est donné à l'ennemi avec la venue du prophète : « Nous avons donné l'Écriture à Moïse... et Nous avons dit : « Allez vers le peuple qui a traité nos signes de mensonges ! » Nous avons entièrement anéanti ce peuple. » (25,35-36) Il est remarquable ici de voir Pharaon qualifié de pécheur avant même d'avoir écouté les propositions de Moïse. Un autre récit se présente ainsi : « Va chez Pharaon, car il s'est rebellé (*ṯaghâ*). Dis-lui : « Veux-tu te purifier, et je te guiderai vers ton Seigneur pour Le redouter ? » Pharaon cria au mensonge et fut indocile. » (79,17) Ici, le Pharaon a commis deux fois le péché : avant et après la mission prophétique.

Cette embrouille dans le récit entre la cause et l'effet reflète en fait la présence de deux nécessités contradictoires : le désir d'affirmer le caractère discrétionnaire du décret d'extermination, et celui de conserver le côté aléatoire - supposé - de la mission du héraut. En voici deux autres illustrations : « Nous n'avons envoyé dans une cité aucun prophète (*nabî*) sans frapper sa population de calamité et de malheur, peut-être qu'ils s'humilieraient » (7,94) ; et « Nous avons envoyé [des hérauts] à des communautés avant toi [Prophète !] et Nous les avons frappées d'infortune et de malheur, peut-être qu'elles s'humilieraient. » (6,42) Le cycle se termine dans cette confusion, parce qu'il y a manifestement ici un télescopage entre le moment du décret avec son caractère nécessaire, et celui de la Justice avec son exigence de liberté pour la personne à juger. Un télescopage d'autant plus inévitable que ces deux moments sont assumés par un même personnage divin devant jouer tour à tour la fonction de Seigneur et de Juge.

Annales de guerre

Pour convaincre l'ennemi de se soumettre, le héraut se doit de lui décliner le récit des anciennes expéditions guerrières victorieuses entreprises par le roi divin, illustrant, avec, l'inéluctabilité du décret d'extermination : « A chacun de ces peuples [de Pharaon, Noé, ᶜÂd, Thamoud], Nous lui avons présenté des exemples [de tels faits d'armes] avant que Nous ayons exterminé entièrement chacun d'eux. » (25,39) Ce détail est important. Le message du héraut doit contenir la liste des batailles déjà livrées par le Roi prétendant à la nouvelle conquête. Ces Annales de guerre font donc partie de la procédure guerrière : « Et [le récit] de tels *Jours* [de bataille], Nous le diffusons parmi les gens afin que Dieu sache ceux qui ont cru et prenne parmi vous des témoins. » (3,140) La diffusion de tels récits guerriers incombe de droit au prophète-héraut. Il en a été ainsi avec Moïse : « Et Nous avions envoyé Moïse avec nos signes, lui ordonnant : Fais sortir ton peuple des Ténèbres vers la Lumière et rappelle-lui les *Jours* [des batailles] d'Allah. » (14,5)

Ces *Jours d'Allah* représentent une importante institution moyen-orientale que l'on retrouve dans le domaine biblique avec le *Jour de Yahweh*, désignant précisément le *Jour de bataille*. L'expression

coranique *'ayyâmu-l-Lâh* signifie littéralement *Jours d'Allah* que la Tradition musulmane a interprétée comme « faveurs et vengeances d'Allah », avec une allusion à la lutte contre les polythéistes. Blachère a bien vu que cette interprétation est par trop étroite, préférant se référer au genre littéraire arabe des *'ayyâmu-l-ᶜarab*, « Jours (des batailles) des Arabes » [42]. L'expression coranique de *Jours d'Allah*, est en fait connue des anciens Arabes. Nous la retrouvons dans la tradition mésopotamienne des *Annales de guerre* qui sont des récits de batailles souvent illustrés par des peintures couvrant les murs des salles d'audience royales chez les souverains assyriens, et dont le but manifeste est d'impressionner les chefs des cités vassales qui viennent rendre hommage à leur Suzerain. Les bas-reliefs néo-assyriens sont en effet consacrés à la célébration de la gloire du souverain à travers ses constructions colossales, mais aussi et surtout à travers ses campagnes militaires triomphales.

Parallèlement, une littérature annalistique est née, codifiant la geste guerrière relatée par le roi à la première personne et usant de stéréotypes comme « *Aqqur appul* (= J'ai détruit, j'ai brûlé) ». Dans ces récits, le scénario est souvent le même : « Je partis de (telle) ville ; j'arrivai à (telle autre) ville : je la détruisis et la brûlais. Je partis de cette ville... » [43] Ce genre a atteint son apogée avec Sennachérib (704-681) et Assurbanipal (668-629), ayant transformé leur palais en musée de guerre. Ils imposèrent à leurs vassaux qui pénètrent dans ce palais la lecture de « tablettes d'inventaires » décrivant les illustrations murales devant lesquelles ils se tenaient pour cette cérémonie d'allégeance [44]. Ce stéréotype nous rappelle étrangement son homologue coranique appliqué à la destruction des cités pécheresses : décret contre une cité, envoi de prophète-héraut, refus de soumission, suivi de la destruction décrétée. Nous retrouvons donc en Mésopotamie la même institution des Annales de guerre avec exactement la même fonction que celle annoncée dans le Coran. Le rappel de la geste guerrière d'un tel Roi ou d'une telle divinité royale, accompagnée des détails les plus impressionnants, cherche un effet dissuasif auprès de l'auditeur ou du spectateur pour l'amener ainsi à

42 Blachère, *Coran*, page 529, note: 13.
43 Durand, *Vainqueurs et Vaincus*, 4.
44 Villard, *Texte et Image*, 34.

« ne pas espérer les Jours d'Allah » (45,14), explique ironiquement le Coran.

Ce qui rapproche encore plus le genre des Annales mésopotamiennes du Coran, c'est le recours au genre du dialogue édifiant. Citons ici un dialogue mis en scène dans les Annales d'Assurbanipal : « Les habitants d'Aribi [45] s'interrogèrent entre eux : Pourquoi le pays Arubu a-t-il subi cette calamité ? [Et d'y répondre :] Parce que nous n'avons pas respecté le pacte avec Assur, (parce que) nous avons péché contre le bienfait d'Assurbanipal, le roi aimé d'Enlil. [...] Ishtar, qui habite à Arbela, s'est revêtue de feu et porta un terrible regard. Il s'est (alors) abattu sur Aribi une pluie incandescente. » [46] C'est ce même dialogue, avec un contenu et un style littéraire étrangement similaire, que l'on retrouve mis en scène dans le Coran entre les habitants de l'Enfer [47], ou entre ceux-ci et les habitants du Paradis [48], ou encore entre leurs gardiens [49] ou avec le Diable [50].

Une autre illustration de ce genre stéréotypé du repentir de l'ennemi vaincu nous est fournie par un autre roi assyrien Assarhaddon (680-669) dans une lettre adressée à son dieu Assur où il fait dire à un ennemi vaincu et repentant : « Je suis un voleur, et pour le péché que j'ai commis, cinquante fois je le referais en bien [...] c'était un péché grave que j'ai commis contre le dieu Assur, quand je n'ai pas écouté la parole [51] du roi, mon Seigneur [...], le serment des grands dieux que j'ai violé, la parole (*amat*) de votre majesté, que j'ai méprisée, ils m'ont frappés. Permet que j'apaise ton coeur en colère. Aie pitié de moi et absous mon péché. » [52]

---

45 = Arabie.

46 *Annales d'Assurbanipal*, col. IX,68-81 ; Fales : *The Enemy*, 432.

47 *Cf.* : 7,38.

48 *Cf.* : 7,44 ; 14,21 ; 40,47.

49 *Cf.* : 40,49-50.

50 *Cf.* : 14,22.

51 *Amat* = *kalimat* coranique.

52 Fales, *The Enemy*, 432.

Le *Jour d'Allah* se présente aussi dans le Coran sous une autre expression légèrement différente : « Alors, est-ce qu'ils attendent quelque chose de semblable aux *Jours* de ceux qui les ont précédés. Dis-leur [toi Muhammad] : « Attendez-donc [la bataille], [et] j'attends moi aussi avec vous ! » (10,102) Tout le monde attend, ici, le *Jour d'Allah*, qui est aussi celui de tel ou tel peuple. L'équivalence est fondée, car tout peuple livre sa bataille *avec* un dieu dont la manifestation la plus spectaculaire se fait en son *Jour*, le *Jour de la bataille*.

Les Annales royales de la guerre constituent un genre littéraire (ou pictural) élaboré dans le cadre de l'exercice du pouvoir royal. Ce genre a pour objectif de semer la terreur dans le coeur de la population soumise, afin que le *nom* du souverain soit *craint*. Le Coran est censé être un livre d'Annales de guerre consignant les récits des hauts faits terriblement destructeurs des *Jours d'Allah*. Le but est en effet d'en faire un texte d'épouvante pour ses lecteurs : « Allah a fait descendre le meilleur discours : un livre récitatif par lequel se hérisse l'épiderme de ceux qui craignent leur Seigneur, puis leur épiderme et leur coeur deviennent enclins (*talînu*) à l'invocation (*dhikr*) du [nom d'] Allah. » (39,23)

Nous retrouvons ici le phénomène du divin qui apparaît comme *ennemi* et *sauveur* à la fois. Cette ambivalence est au coeur de la sensibilité religieuse moyen-orientale. Le texte coranique que l'on vient de citer décrit la terreur que le *Croyant* doit sublimer en confiance, voire en amour, pour son Vainqueur. C'est précisément là le but des Annales de guerre, faire en sorte, qu'à l'écoute du seul nom du Roi divin, la terreur saisit le coeur du *Serviteur* : « les Humiliés [devant Dieu] dont les coeurs s'apeurent à l'invocation d'Allah ». (22,34-35) [53] Le croyant est un homme qui a intériorisé sa défaite devant le dieu Tout-Puissant, et dont le salut réside désormais dans l'invocation de la puissance-même qui l'a terrassé : « C'est seulement avec l'invocation du [nom d'] Allah que les coeurs s'apaisent. » (13,28) Le Coran, qui sème l'épouvante dans le coeur des gens, est aussi ce « qu'Allah a consacré en tant que bonne nouvelle (*bushrâ*) et pour que leurs coeurs puissent trouver la quiétude » (8,10).

---

[53] *Cf. : 8,2 et 22,35.*

Dans le Coran, c'est le même mot *dhikr* qui désigne aussi bien l'*invocation* du nom de dieu, ou plus exactement la *répétition orale* du nom divin, que le récit commémoratif d'une aventure édifiante comme celle de l'épreuve qu'a subie Moïse de la part du Sage [54] ou celle du récit d'*Alexandre* [55] (18,83) ou encore celle du récit du Veau d'or [56], ou d'une geste guerrière.

Le *dhikr*, c'est en effet la glorification du nom de Dieu à travers le récit de Sa geste guerrière victorieuse (65,10). Ici, c'est le Coran lui-même qui est qualifié de *dhikr*, récit édifiant devant être *rappelé* périodiquement. C'est tout naturellement le vaincu qui est appelé à chanter cette louange du nouveau maître. Quand au IX[ème] siècle av. J.-C., le roi assyrien Adad-nirari triompha de Nour-Adad, celui-ci fut invité à chanter la gloire du nouveau maître : « Le roi (vaincu) [...] par sa louange grandiose, rivalisa avec tous les pays [soumis] : les rois [vassaux] furent effrayés, les montagnes tremblèrent. Le roi parla à son suzerain avec humilité : « L'homme [57] d'Assur, le triomphe de sa vaillance est effrayant. Sa geste est celle du dieu Dagan : il est le roi qui accroît les louanges qu'on lui porte. » [58] La glorification a donné lieu, en Mésopotamie et dans le monde biblique, outre aux annales, aux hymnes et aux cantiques, censés faire trembler les montagnes autant que les coeurs des *croyants*.

Le *dhikr* renvoie plus généralement à plusieurs institutions : l'invocation rituelle du nom de dieu, sa glorification à travers sa geste guerrière, sa louange, enfin, aux récits édifiants sapientiaux ou de sagesse [59].

---

54 *Cf. :* 18,70.

55 *Dhu-l-qarnayn*, voir Toufic Fahd, *La version arabe du Roman d'Alexandre*, in *Graeco-Arabica*, IV/Athènes, 1991, pp. 25-31, (Colloque de Delphes, juillet 1985).

56 *Cf.* : 20,99.

57 = le roi, dans le sens de *vicaire*.

58 Durand : *Vainqueurs et Vaincus*, 9.

59 Voir le *Cantique* de Moïse, in *Exode, 2-15*, et les *Psaumes* de David.

Tous ces genres sont pratiqués depuis une très haute antiquité. Ce qui rapproche de façon encore plus étroite cette institution du *dhikr* de la tradition antique, c'est que le texte de la louange est élaboré par la divinité concernée pour être révélé à l'homme. Dans le Poème mésopotamien d'*Erra/Nergal*, consacré à la geste dévastatrice du dieu des Enfers, il est clairement spécifié que le poème a été révélé aux humains par *Ishum*, émanation divine d'Erra/Nergal, et ce à travers un scribe *prophétique* : « Pour des années sans nombre, / Gloire au grand Seigneur Nergal [/Erra] et à Ishum-le-preux ! / Puisque, Erra s'étant mis en fureur, / Et ayant menacé de raser le pays / Et d'en supprimer les populations, / Ishum son conseiller, l'a si bien apaisé / Qu'il en a épargné un reste ! / Le compositeur de cette oeuvre, c'est Kabti-ilâni-Marduk, / Le fils de Dâbibu. / Ishum la lui a révélée, une nuit, / Et, comme il l'a récitée, au matin, / Il n'en a rien omis, / Ni ajouté une seule ligne ! / Lorsque Erra l'eut écoutée, elle le délecta, / Et le récit d'Ishum, son capitaine, lui fut agréable : / Et les dieux réunis l'estimèrent autant que lui ! / Aussi Erra-le-preux fit-il cette déclaration : / « Tout dieu qui prisera ce chant, / Que la prospérité s'amasse en son sanctuaire ! / En revanche, celui qui le rejetterait, / Qu'il ne hume plus de fumigations ! / Tout roi qui, en le récitant, exaltera ma gloire, / Qu'il régente l'univers ! / Tout prince qui déclamera ce los de ma vaillance, / Qu'il n'ait plus d'adversaire ! / Tout aède qui le chantera, ne mourra point de male mort, / Et ses propos plairont à son roi, à son prince ! / Tout scribe qui le maîtrisera, / Échappera à la disgrâce et deviendra notable en son pays ! / Les lettrés qui, en leur académie, / Prononceront fidèlement mon nom, / Je leur dilaterai l'intelligence. / Et toute maison où l'on aura déposé la présente tablette, / Erra se mettrait-il de nouveau en fureur, / Et les Sept referaient-ils un carnage, / Le glaive de male mort ne s'en approchera pas : / Toute sécurité lui sera garantie / Que ce chant subsiste à jamais ! Qu'il demeure éternellement ! / Que tous les pays, à l'entendre, célèbrent ma vaillance ! / Que tous les peuples du monde, après l'avoir constatée, / Exaltent ma gloire ! » [60]

Nous avons devant nous, avec ce poème, une remarquable préfiguration de la tradition biblico-coranique des Livres sacrés écrits par Dieu et révélés textuellement à un prophète au cours d'une

60 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 706-707.

expérience oraculaire. La doxologie finale que nous venons de lire présente le texte du mythe comme celui dicté par dieu, à la virgule près, pour ainsi dire. Cette prétention du compositeur rapproche le poème beaucoup plus du Coran que de la Bible qui est un texte plus prophétique que divin. Seul le genre du discours final du compositeur Kabti-ilâni-Marduk est absent du Coran, alors qu'il couvre la quasi-totalité du discours biblique. Car, dans le Coran, Muhammad ne s'est pas exprimé en tant que locuteur ; ses propres paroles ou le récit de ses actions sont exclusivement rapportées par Dieu monopolisant la totalité du discours coranique. Alors que dans la Bible les choses sont inversées : la parole divine est seulement rapportée dans un discours composé par un auteur ou un prophète en tant qu'énonciateur du discours biblique. En fait, si le poème d'Erra est censé avoir été révélé par *Ishum*, il n'en demeure pas moins qu'il se présente sous forme d'un récit où cette divinité n'est qu'un acteur parmi d'autres. Sans parler du fait que le poème est présenté par Kabti-ilâni-Marduk à la fois comme sa *composition* mais aussi comme lui étant entièrement révélé par son dieu *Ishum*.

Il est toutefois certain que ni le poème d'Erra, ni la Bible n'ont maîtrisé et harmonisé l'énonciation du discours. Seul le Coran a su respecter une discipline sans faille : il n'y a qu'un seul énonciateur du discours coranique : Allah.

En tout cas, le final du poème d'Erra prouve éloquemment que l'avènement biblique prophétique a des antécédents dans la littérature sacrée mésopotamienne, non seulement en tant que texte révélé par un dieu et reçu par un prêtre, mais aussi en tant que texte sacré, instrument privilégié du culte destiné à la glorification de dieu. Le rôle dévolu au poème en tant que texte destiné à la récitation et à la « prononciation du nom » du dieu, le rapproche étrangement de l'institution coranique du *dhikr*. Les vertus apotropéenne et propitiatoire attribuées aux tablettes qui reproduisent ce texte sacré d'Erra/Nergal, achèvent d'identifier ce dernier au texte coranique qui, lui aussi, prétend à ces mêmes vertus.

La religion du « Livre » n'est assurément pas un monopole biblico-coranique. L'institution scripturale ne trouve-t-elle pas sa véritable consécration avec l'ancienne institution des Scribes munis de leur calame et de leur tablette, et organisée sous le haut patronage d'un

lame et de leur tablette, et organisée sous le haut patronage d'un dieu ad hoc : *Nabû* ? Et ce n'est pas un hasard si ce dernier nous a donné le nom biblico-coranique des *nabîs* pour désigner les prophètes chargés de livrer les *tablettes* de Dieu.

Le Coran, la Bible et l’Orient ancien.

Chapitre 3

L’ÉPOPÉE DE LA CRÉATION

Retour à la table des matières

Après cet exposé sur le cycle de la guerre dans l’Orient et sa structure tripartite, nous nous proposons d’aborder maintenant des choses encore plus sérieuses qui ont trait à la destinée du monde et aux raisons ultimes de la création divine. Seulement, cet univers que nous allons dévisager ne va malheureusement pas nous réserver de grandes surprises. C’est que la geste guerrière que nous venons d’entrevoir et qui scande les conquêtes royales des cités-États est utilisée telle quelle pour expliquer la destinée et l’eschatologie du monde.

Il n’existe pas meilleure illustration du contenu guerrier de la Création que l’extraordinaire continuité thématique et chronologique instituée par le Coran entre ce cycle de la guerre terrestre et le cycle eschatologique. La destruction à l’échelle de la cité est, en effet, conçue par le Coran comme un avant-goût de celle qui est appelée à se produire le Jour du Jugement dernier : « Certes, Nous leur ferons goûter [aux Impies] le petit (*‘adnä*) tourment avant le grand (*‘akbar*) tourment. » (32,21) Car, « le tourment de la [vie] Dernière est pire [que celui de la vie d’Ici-bas] » (68,33) [61]. Il existe donc en fait un grand cycle comprenant deux étapes : une épreuve terrestre, suivie d’une épreuve finale, d’ordre eschatologique.

---

61 *Cf.* : 39,26 et 41,16.

Les deux cycles sont si proches qu'il leur est arrivé même à être confondus. Selon un développement coranique, le grand cycle se présente sous forme ramassée, d'un seul tenant, c'est-à-dire en une seule étape où l'épreuve terrestre est totalement escamotée, comme pour mieux marquer la continuité entre le petit cycle guerrier et le grand cycle eschatologique. Ici, le Coran nous présente les cités du monde détruites les unes après les autres selon un schéma rigoureux : « A chaque peuple un terme. Lorsque le terme arrive pour un peuple, il ne saurait le retarder ou l'avancer, ne serait-ce que d'une seule heure. » (7,34) Le scénario est alors le suivant : des Anges de la mort se présentent à la communauté, au terme qui lui est fixé, et ils l'interpellent : « Où sont les divinités que vous adoriez en dehors d'Allah ? » et on leur répond : « ils nous ont abandonné ». C'est alors que ces Anges répliquent : « Entrez dans le Feu parmi des communautés de Djinns et d'Humains. » Et le Coran de préciser : « Chaque fois qu'une communauté entrera là, elle maudira sa sœur. Quand enfin elles s'y retrouveront toutes, la dernière dira de la première qui y est entrée : « Seigneur ! ceux-ci nous ont égarés, inflige-leur le double du Tourment du Feu. » Dieu répondra : « A chacune le double [du Tourment]. » (7,37-38)

Ce curieux cycle fait donc entrer chaque communauté en Enfer à tour de rôle et dès sa destruction, sans attendre le Jour du Jugement dernier. L'Ange de la mort remplace ici le héraut qui vient signifier la destruction de la cité convoitée. Il semble que ce scénario très particulier ait été conçu pour répondre au problème des générations qui se succèdent dans l'adoration de divinités non canoniques, et qui pourraient objecter qu'elles n'ont fait que les hériter de leurs devancières. La réponse du Seigneur est donc catégorique : chacune des communautés est responsable de son *impiété*, et que l'argument de l'ignorance ne constitue pas une circonstance atténuante, bien au contraire.

L'acte de création est à l'origine de l'autorité

Quoi qu'il en soit, la continuité entre le cycle terrestre particulier à une cité et le cycle eschatologique universel n'est plus à prouver. La divinité royale poliade moyen-orientale a souvent eu deux compétences : elle est à la fois patronne d'une cité particulière, et

maîtresse de l'univers appartenant à son royaume. Allah, est « Seigneur de ce Temple » (106,3) de la Mecque, mais aussi Seigneur du monde.

Or, la raison pour laquelle Allah revendique sa suzeraineté sur l'univers entier est qu'Il en est le créateur. L'acte d'engendrement et de création fonde juridiquement le lien de suzeraineté/vassalité entre le Créateur et sa Créature, comme le père s'impose en Seigneur (*rabb*) et Maître de sa progéniture. Il existe ainsi un lien naturel entre le pouvoir créateur et le pouvoir judiciaire qui fait que toute créature ne saurait échapper à son créateur, échapper à son pouvoir judiciaire.

D'où un pouvoir cyclique : le moment de la création est suivi de celui de la justice. L'eschatologie obéit à cette logique judiciaire. La prétention du Seigneur à la conquête des cités terrestres est reportée, ici, tout simplement à l'échelle cosmique.

Au commencement, ce fut le Trône

Toute l'épopée de la création se trouve ainsi scandée conformément au triptyque terrestre.

A l'origine, avant le commencement de l'Histoire, quand rien n'existait, un Roi divin était assis sur Son Trône. Le Trône se trouvait alors sur les Eaux primordiales.

Mû par un instinct royal compréhensible, ce Souverain se met à édifier Son royaume, exactement comme le faisaient les rois bâtisseurs de la Mésopotamie : « C'est Lui qui, alors que Son Trône était sur les Eaux, a créé les cieux et la terre en six jours. » (11,7) « Puis, Il s'assit en majesté sur le Trône. » (32,4)

L'effet immédiat de cette œuvre, c'est que l'on n'entend plus partout dans cet univers flambant neuf que louanges et glorification au Roi divin : « Ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre glorifie Allah, le Roi, le Saint, le Puissant, le Sage. » (62,1)

Il est donc normal qu'après avoir créé l'univers : les cieux, leurs étoiles et leurs luminaires, la terre, ses mers, ses montagnes et ses

habitants, Dieu ait réellement de quoi être fier de ce prodigieux ouvrage. De leur côté, toutes ces créatures, pleines de reconnaissance et obéissantes aux ordres de leur créateur, n'ont de cesse que de rendre hommage à leur bienfaiteur : « Les sept cieux l'exaltent ainsi que la terre et ceux qui s'y trouvent. Il n'est aucune chose qui n'exalte sa louange. » (17,44) C'est que, « devant Allah, se prosternent ceux qui sont dans les cieux et ceux qui sont sur la terre, de même que le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes, les arbres, les animaux... » (22,18) Rien ne manque donc à l'appel de cet hymne universel, ni les oiseaux qui se prosternent en déployant leurs ailes (24,41), ni même quelques instruments de percussion, comme le tonnerre, qui, « par crainte, glorifie la louange » de Dieu (13,13).

Prière des Ombres

Mais c'est aussi au moyen de leurs ombres que les créatures accomplissent les louanges dédiées à leur Créateur : « Eh quoi ! n'ont-ils pas vu, avec humilité, que toute chose créée par Allah a son ombre qui s'allonge à droite et à gauche, prosternée devant Allah ? » (16,48) Cette prière cosmique des ombres semble même être imposée rituellement deux fois par jour aussi bien que pour le reste des créatures : « Devant Allah se prosternent ceux qui sont dans les cieux et sur la terre, de gré et de force, ainsi que leur ombre, le matin et le soir. » (13,15) La prière quotidienne coranique est ainsi, à l'origine, double. Un peu plus tard, elle devint triple. Et ce n'est probablement qu'après la mort du Prophète qu'elle a été fixée à cinq. Remarquons aussi que cette association des ombres à la prière se retrouve dans la tradition musulmane où Ibn Ishâq rapporte que l'Archange Gabriel aurait appris la Prière musulmane à Muhammad « à Midi, quand son ombre était aussi longue que sa taille, et dans l'après-midi, quand elle l'était deux fois plus longue. » [62]

L'enseignement le plus important que l'on peut tirer de ces débuts de l'Histoire, c'est que la création a pour but évident l'adoration et la glorification du Dieu, idéaux et buts ultimes des souverains orientaux. L'univers - royaume du roi divin - n'existe pour lui que pour satisfaire

---

62 Ibn Hishâm, *Sîra*, 245.

son amour-propre. Allah le déclare tout net : « Je n'ai créé les Djinns et les Humains que pour qu'ils m'adorent. » (51,56)

Le grain de sable : l'Homme

Tout paraîtrait aller pour le mieux dans cet ordre cosmique pieux et obéissant n'eût été une seule créature qui va rompre cette heureuse harmonie et semer désordre et ruine dans l'univers: nous avons nommé l'*Homme*.

Tout a commencé le jour où Dieu annonça aux Anges formant son aréopage, qu'il allait créer son représentant sur terre : « Je vais placer un vicaire sur terre », leur lança-t-Il. Mais, surprise, les Anges lui rétorquèrent à l'unisson, inquiets : « Y placeras-tu quelqu'un qui sèmera le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions ta louange et proclamons ta sainteté ? »

Étonnante prémonition des Anges !

Et en effet, Dieu se mit au travail, et l'Homme fut créé. Mais quel Homme ! Voici que Dieu créa de propos délibéré un être vil : « Nous avons créé l'Homme en la plus belle prestance, puis, nous l'avons ravalé en bas des [êtres] inférieurs. » (95,4-5) Ainsi, « avons-Nous créé l'Homme misérable ! » (90,4) ; il se trouve « en perdition » (103,2) ; il est « le plus querelleur » (18,54) et « ingrat » (100,6). Créé d'une goutte de sperme, voici qu'il ose s'ériger en « disputateur déclaré » (16,4) [63] contre son Seigneur. De toutes les créatures de l'univers, il n'y a que l'Homme pour défier Dieu : « Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes [de prendre en charge] le [=Notre] gage (*amâna*). Ils ont refusé de le prendre et ils s'en sont effrayés. Mais l'Homme, lui, l'a accepté. Car il est injuste et ignorant. » (33,72)

Nous sommes ici au cœur du mystère de la création de l'Homme. Pourquoi donc Allah a-t-il décidé de créer, parmi toutes les créatures divines, le seul être à être frappé d'une profonde déchéance, et ce malgré la protestation angoissée des Anges ? « Je sais très bien,

[63] *Cf.* : 36,77.

réplique Dieu à l'objection pertinente des Anges, ce que vous ne savez point. » (2,30)

En fait, la réponse à cette grande question sur les insondables raisons divines sera à chercher dans la solution à apporter à l'équation qui nous est exposée au cours de la scène de la création de l'Homme. D'une part, la révélation apportée par les Anges sur la nature humaine. De l'autre, le statut accordé à l'Homme sur terre.

Ce statut de l'Homme destiné à habiter la terre est celui de *vicaire* (*khalîfa*), qui signifie : *représentant*, *lieutenant*, ou *suppléant*. Or, au sujet du roi David, le Coran nous donne ces deux indications : « Ô David ! Nous t'avons fait *khalîfa* sur terre. Juge entre les Hommes avec la vérité » (38,26) ; et « Allah a apporté [à David] la royauté et la Sagesse (*hikmat*) ». (2,251) Ici, l'équivalence faite entre *khalîfa* et *royauté* est évidente. David a été fait *khalîfa* d'Allah sur terre, de la même manière que l'Homme au cours de la scène de la création. L'expression : « Nous t'avons fait *khalîfa* sur terre » désigne ainsi l'investiture par le Seigneur qui « accorde et retire la royauté à qui Il veut » (3,26). [64]

Nous comprenons, dès lors, le sens de la réflexion des Anges, accusant l'Homme de « semer le scandale et de répandre le sang ». En assumant la fonction royale du *khalîfa*, l'Homme est appelé à se livrer à la guerre. C'est même le lot de la royauté que d'exercer, comme on l'a vu, la guerre [65].

Les Anges ont donc parfaitement raison de s'élever contre l'instauration de la royauté sur terre. Car elle est synonyme de malheurs, de massacres en masse, et de destructions effroyables. Allah

---

64 Cette identification de la *khalâfa* à la royauté se trouve d'ailleurs vérifiée archéologiquement dans une inscription sudarabique datée de 543 J.C., soit une trentaine d'années à peine avant la naissance de Muhammad, où la fonction de «vice-roi» est désignée par le terme de *khalifa*. *Cf.* Blachère, *Le Coran*, note 25, 484.

65 Lors de l'investiture royale de David, le Coran dit allusivement : « Allah a apporté [à David] la royauté et la fonction de Juge (...) ; et si ce n'était la défense des Hommes les uns contre les autres, la terre serait corrompue. » (2,251).

est bien d'accord avec les Anges sur ce point. Et c'est précisément parce que la royauté est la guerre, qu'Il l'a délibérément octroyée à l'Homme !

Le plan de Dieu est donc bien d'offrir à l'Homme l'usage de la guerre. Mais nous ne pouvons nous satisfaire de l'explication donnée par le Coran au sujet de la royauté accordée à David qui fait que la guerre soit un moyen de se défendre contre... la guerre. Au-delà de cette utilité terrestre, la guerre a une tout autre fonction dès que l'on se situe dans le cadre de l'Épopée de la création du monde et du sens de celle-ci. Quelle est donc la fonction de la guerre dans notre Épopée ?

Pour répondre à cette question cruciale, faisons encore appel à nos Anges si avisés. Revoyons les termes précis de leur objection à Allah lors de la scène décisive de la Création : « Y placeras-tu quelqu'un qui sèmera le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? »

Nous voyons bien maintenant qu'il y a, dans cette réponse qui a tout l'air d'être d'un seul tenant, deux indications distinctes. D'une part, la création de l'Homme est, comme on vient de le voir, synonyme de l'instauration de la royauté sur terre, avec ce que suppose la royauté comme guerres et tueries. D'autre part, les Anges font valoir leur conduite exemplaire vis-à-vis du Roi céleste, le comblant de louanges et autres formes de culte. Cette opposition établie entre cette bonne conduite et celle des Hommes reste pourtant à expliquer. Car, il serait facile, comme ne l'ont pas manqué de faire les exégètes musulmans, de supposer que les Anges ne seraient pas si angéliques que cela, et qu'ils auraient tenté par leur objection de s'accaparer la *khalâfa* sur terre aux dépens des humains. Séduisante explication, mais qui ne peut résister à la critique. Il serait bien difficile de concevoir un instant que des Anges entourant le Roi divin aient eu un instant l'idée de jalouser l'Homme dans sa vie terrestre ! Une vie terrestre qui signifie pour tout être qui y *descend*, une dégradation caractérisée, comme ce fut le cas d'Adam, en punition de sa faute.

Nous devons donc abandonner la thèse d'une prétendue opposition établie par les Anges entre la royauté sur terre et leur service céleste de Dieu. Ce que visent les Anges par cette apparente objection, c'est

non seulement l'instauration de la royauté sur terre, mais aussi et surtout l'avènement capital et décisif de l'*Homme* en tant qu'être peu soucieux du service de Dieu, et plus encore, l'avènement, à travers l'Homme, de l'*Ennemi* de Dieu. La condition humaine est présentée ici comme l'antithèse de la condition angélique, l'une est vouée à l'impiété, l'autre au service de Dieu. L'objection des Anges n'est, en fait, qu'une façon d'annoncer l'avènement d'un être qui va porter la guerre contre son Roi divin. Cette guerre est en effet appelée à se produire entre deux cités : la cité du Ciel et la cité de la Terre. Tel est en quelque sorte le secret de la création que Dieu a refusé de dévoiler à ses Anges. Allah a créé l'Homme pour assumer la fonction d'Ennemi, croisant le fer avec le Roi divin.

Et si Dieu a cultivé dans le Coran le secret de la création de l'homme, ce n'est pas tout à fait par coquetterie ou pour ménager un effet de surprise. Il y a sans doute quelque chose de cela. Mais la raison principale, c'est que, dans Sa création du monde et des Hommes, Allah agit en tant que Souverain. Or, la création de l'Ennemi mobilise un autre registre de la fonction royale : celui de la *malignité*. La création de l'Homme n'est plus du ressort du Dieu souverain, mais de son alter ego malin. Dans Sa réponse aux Anges, le Dieu souverain n'était pas censé savoir ce que fera le Dieu-Malin. C'est que toute l'énigme du comportement royal, dans son discours comme dans son action, repose sur cette diversité de sa personnalité, et sur sa capacité à jouer de ses trois aspects pour mener à terme son œuvre de conquête royale. L'impossibilité de la réponse aux Anges est de nature structurelle. La question n'était pas adressée au bon personnage qui ne « devait » pas répondre à la place de son alter ego trinitaire.

Nous pouvons maintenant voir plus clairement le projet de la création. Aux débuts des temps, il existait un Roi assis sur son Trône au milieu des Eaux primordiales. Il avait autour de lui une Assemblée angélique vouée à son adoration.

Mais un Roi n'est pas accompli et conforme à son être s'il n'entreprend pas une guerre contre l'Ennemi. D'où la nécessité de créer une nouvelle cité royale hostile. Une fois que ce Roi la déclare ennemie, conformément au cycle classique de la guerre, il lui livre une bataille de destruction totale. Le Roi aura alors manifesté sa

dignité royale, celle du *Guerrier vainqueur* par excellence. Tel est le sens de l'Epopée coranique de la création. Tel est le sens coranique de l'existence du monde.

Les deux registres de la création

Après avoir créé l'Homme malgré la protestation angélique, Allah le mit dans Son Jardin où traînait un certain Satan : « Nous dîmes : « Ô Adam ! habite le Jardin toi et ton épouse [...] Mangez-y, en liesse, où vous voudrez, mais n'approchez point de cet arbre-ci, sans quoi vous serez parmi les Injustes. » Alors, le Satan les fit pécher, et les fit sortir de là où ils étaient. Nous dîmes alors [à Adam et Ève] : « Descendez [sur terre]. Vous serez ennemis les uns des autres. Et vous aurez sur la terre un lieu de séjour et de jouissance jusqu'à un moment [fixé]. » Alors Adam reçut de Son Seigneur des paroles (*kalimât*) [de prière], et Il lui pardonna [son péché] ; c'est qu'Il est Celui qui pardonne et qui est miséricordieux. Nous dîmes : « Descendez du Jardin tous ensemble. Il vous viendra certainement de Moi une Direction. Ceux qui suivront ma Direction, alors nulle crainte sur eux et ils ne seront pas attristés. Ceux [au contraire] qui auront été rebelles et auront traité Nos signes de mensonges, ceux-là seront les Hôtes du Feu où ils séjourneront pour l'éternité. » (2,35-39)

L'ordre intimé à Adam de descendre sur terre est formulé ici à deux reprises qui correspondent, en fait, à deux aspects de l'activité divine.

Le premier ordre institue la royauté et la guerre entre les Hommes. C'est le sens de : « Vous serez ennemis les uns des autres. » Ensuite, l'Humanité aura le droit de jouir des biens dont elle sera gratifiée par Dieu, et ce pour un certain temps. Une fois ces deux concessions accordées, Dieu leur apprend comment lui adresser des prières, non seulement pour leur pardonner leur faute originelle, mais aussi pour qu'ils restent constamment dans les faveurs de leur Seigneur. Ce sont là les éléments du contrat de suzeraineté qui lie ordinairement deux cités. Le vainqueur impose ses conditions à son nouveau vassal qui sera tenu à des obligations multiples que nous énumérerons dans un chapitre ultérieur sur le traité de vassalité.

Après cet épisode, vient le second ordre de descente sur terre, mais, cette fois-ci, avec des règles de jeu de tout autre ordre. Ici, Allah prévient que l'Humanité - ayant pris pied sur terre - va recevoir des ordres. Ceux qui en seront rebelles seront punis par le Feu, et pour l'éternité. Nous reconnaissons ici la trame du cycle de la guerre, mais cette-fois, c'est une guerre universelle, où la Terre assume le rôle d'une cité ennemie. Celle-ci ne tarde pas à recevoir un héraut, avec les directives du Roi céleste, prélude à une bataille à l'échelle cosmique.

L'échappée de l'homme et de la création

Dans le cadre du cycle guerrier, la création du monde n'est pas un don du Roi accordé au profit de l'Homme, mais un véritable piège tendu pour l'y pousser irrésistiblement. En s'y installant, l'Homme se croit maître des lieux. Il se considère à l'image de Dieu : un Roi dans sa cité, décidant de façon autonome de son sort, créant les richesses, ayant des enfants, jouissant de la vie, n'ayant peur de personne, et espérant vivre longtemps, le plus longtemps possible, jusqu'à ce que le hasard des choses et du monde décident d'y mettre un terme.

Cette philosophie du monde est aux antipodes de la vision du Roi prédateur qui se prépare à s'abattre sur la riche cité prétentieuse et fière de ce qu'elle s'est acquise. « La vie Immédiate ressemble à de l'eau que Nous aurions descendu du ciel, et qui s'est mêlée aux plantes de la terre, celles que mangent les Hommes et les animaux. Et jusqu'à ce que cette terre soit apparue dans toute sa beauté, et qu'elle se soit revêtue de sa parure, et que ses habitants aient cru qu'ils en sont maîtres, à ce moment Notre ordre lui parvient, de nuit ou de jour, et Nous la rasons comme si elle n'était pas riche la veille. » (10,24)

L'image conçue ici pour expliquer le sens de la vie, est celle-là même de la guerre. C'est la réalité même du destin du monde. Allah est en train de nous expliquer tout simplement que le grand cycle épique de la création est à l'image du petit cycle guerrier propre aux cités terrestres. Le Dieu suprême est à l'image du petit roi terrestre, prêt à s'emparer d'une cité riche, donc concurrente, donc menaçante, donc ennemie, donc rebelle.

Mais ce Roi divin, tout prédateur qu'il est, a des arguments solides pour justifier ses prétentions impériales : Il est le créateur et le dispensateur de ces richesses. Tous ces biens sont bien à lui, et à lui seul. Si l'Homme se met à croire que ces bienfaits lui reviennent de droit, il commet ici un grave péché d'usurpation, un crime contre son Seigneur qui a un droit éminent sur ces richesses. Ce n'est pas Dieu qui convoite les richesses du monde terrestre, mais bien l'homme qui se prend pour maître de ce qu'il s'est acquis. Les rôles sont ainsi inversés : la victime se transforme en usurpateur, et inversement.

Même cette convoitise attribuée à l'être humain n'est pas elle-même l'œuvre du hasard : elle est l'œuvre de ce même Seigneur convoiteur. C'est lui qui inspire à l'Homme cette rébellion, en faisant des richesses terrestres une tentation, un piège. Dieu prend même un malin plaisir à les lui multiplier et à lui allonger la durée de sa jouissance. Aveuglé ainsi par celles-ci, l'Homme va jusqu'à croire que le prétendant à ces richesses ne le punira pas. Mais en vain. Même la mort ne pourrait constituer une échappatoire pour l'usurpateur : il sera ressuscité, traduit devant la justice divine et puni.

Le cycle de la création est scandé par deux mouvements : le moment de la création, suivi du moment de la justice. La création est une échappée, contrôlée, de la créature d'entre les mains de Dieu. Cette échappée constitue l'acte pour lequel cette créature va être punie lors du retour auprès de son créateur. Tel est le schéma fondateur de l'épopée de la création. Toute la philosophie de l'Homme y trouve son explication. L'Homme représente ce qui symbolise le plus cette échappée propre à l'acte cosmogonique. Pour s'affirmer, Dieu passe pour ainsi dire par l'épreuve du feu : un être autre se crée entre ses mains, et aussitôt créé, il faut déjà le récupérer, le retourner à Soi, pour annuler en quelque sorte cette altérité concurrente. Problème existentiel pour tout souverain, qui, pour manifester sa gloire, a besoin d'un ennemi à soumettre. Tel est aussi le destin tragique de l'Homme moyen-oriental. Un destin qu'il manifeste sous forme de mauvaise conscience originaire, celle d'un éternel usurpateur qui n'a de cesse de prouver son innocence devant dieu et devant les hommes. Toute jouissance est vécue comme usurpation, et devant par conséquent être accompagnée d'une série d'actes cultuels de protestation de son innocence et de reconnaissance envers le Bienfaiteur.

Les deux bornes de l'épopée sont donc la Création-fuite, suivie de son annulation, de son retour à son propriétaire : « La Terre en totalité, au Jour de la Résurrection, sera prise dans la poignée de la main d'Allah, et les cieux seront repliés dans Sa droite. » (39,67) La création a valeur de fuite momentanée hors de la puissance divine, ce qui appelle la réappropriation de la créature et sa soumission à la Loi divine afin qu'elle rende compte de cette échappée.

Dès sa création, l'Homme se met à faire le seigneur, à se croire maître à bord, hors d'atteinte en quelque sorte de son Créateur. Il se croit libre de tout pouvoir extérieur, « que personne ne peut le soumettre » (90,5). L'Homme se met, à l'instar du Roi divin, à « marcher sur terre plein de morgue », « plein d'insolence et de gloriole » (31,18-19). Mais vaine attitude et vaine espérance. Devant les bienfaits de Dieu, il prend une attitude fière, pensant que le mérite lui reviendrait de plein droit et à lui tout seul : « si Nous lui faisons goûter une félicité après qu'une infélicité l'a touché, il s'écrie : « les maux se sont éloignés de moi ! » En vérité, il est joyeux et plein de gloire ». (11,10) Et inversement, quand Dieu lui enlève un bien, « il est désespéré et ingrat » (11,9). L'Homme est appelé à s'effacer devant sa propre histoire, sa propre œuvre. Le seul agent efficace reconnu doit rester le Seigneur divin : « [Allah] ne fait abattre sur Terre ou sur vous-mêmes nul malheur qui ne soit [consigné] dans un Écrit, avant que Nous l'ayons créée [...] afin que vous ne vous en attristiez, ni que vous en tiriez satisfaction. Car Allah n'aime pas l'Insolent plein de gloriole. » (57,22-23). L'Homme doit toujours montrer qu'il est un simple jouet de la volonté divine, bonne ou mauvaise. Tout engagement de la personne humaine ou toute manifestation de sa volonté en tant qu'être autonome et responsable, sensible au malheur ou fier de sa réussite, constitue un véritable acte de rébellion et une atteinte à la dignité divine. La vie qui s'offre à l'Homme doit être reçue exactement de la même manière qu'un esclave qui reçoit sa nourriture des mains de son maître. Et si ce maître lui inflige un mal, il doit l'accepter sans protester, en guise d'acceptation de sa servilité.

Mais l'Homme, hélas, se prend toujours pour son propre maître, voulant mener une vie libre et indépendante. Dieu, Lui, n'entend pas la chose de cette oreille : « L'Homme croit-il qu'il serait abandonné [à

son propre vouloir] ? » (75,36) La réponse est bien sûr : non. Dieu n'a pas créé le monde pour l'abandonner ainsi, par simple jeu, ou pour plaisanter. Dieu entend garder un droit éminent constant sur sa créature : « Nous ne créâmes pas les cieux, la terre et ce qui est entre eux par simple jeu (*lâᶜibîna*). Nous ne les créâmes que par [souci de] justice (*ḥaqq*). » (44,38-39) De sorte que le monde n'a pas été créé « vainement (ᶜ*abath*) » (23-115) ou « injustement » (38,27).

Derrière la création, et la jouissance qu'elle procure, l'objectif décisif visé c'est l'exercice de la *justice* : punir ce fier d'Homme, cet Ennemi usurpateur des biens de Dieu, le moment choisi par le Convocateur, le Jour du Jugement : « Oui ! L'Homme a été rebelle quand il s'est vu riche. Le Retour sera à Allah. » (96,6-8) Le terme ontologique de la création, c'est le jugement. La finalité de la création est bien l'exercice du pouvoir régalien, la manifestation du pouvoir royal.

Si, du point de vue du Roi divin, le sens de la vie est l'exercice du pouvoir judiciaire, pour l'homme, il s'agit d'affirmer son droit à la vie immédiate (*al-dunyâ*), et à une dignité sans concession. Le Roi, quant à lui, attend seulement le moment où il va exercer sa justice, reprendre possession de son bien usurpé par ce « libertin », « orgueilleux » et « rebelle ». A l'état d'insouciance, de *jeu* et de *vanité* (ᶜ*abath*) propre à l'Homme, aux bon-vivants, à ceux qui *acceptent la vie* et à ceux qui « s'y sentent à l'aise » (10,7), Dieu oppose le *souci* du jugement, la *crainte* du Dieu-Juge. L'Homme idéal est celui qui « a défendu à l'âme de désirer » (79,40), celui qui ne s'est pas laissé « tromper par les désirs » (57,14), ni par « la vie immédiate » (6,70).

L'on voit bien que la richesse de ce monde ne constitue pas un mal en soi. C'est plutôt le statut juridique qu'on lui accorde. L'Homme peut utiliser cette richesse pour affirmer son autonomie et donc son « insolente » volonté, empiétant sur celle de Dieu, au lieu de l'utiliser avec toute l'humilité possible, pour la Lui *consacrer*, parce qu'elle Lui appartient. L'attitude idéale, ce serait de surmonter l'envie de jouir de cette vie pour autant que cet acte soit une affirmation de soi, ou un défi à Dieu, ce qui revient au même.

C'est dans cet esprit qu'il faudrait comprendre les anathèmes formulés par le Coran contre la jouissance ici-bas de la vie : « Mangez

et jouissez un peu. Vous n'êtes que des criminels. » (77,47) Le Jour du Jugement, il sera demandé compte aux Réprouvés de leurs jouissances : « Avez-vous dissipé vos biens dans votre Vie Immédiate, et en avez-vous joui ? Alors, aujourd'hui, vous serez punis du Tourment de l'humiliation pour ce dont vous vous êtes montrés hautains sur terre sans raison, et pour ce dont vous avez été pervers. » (46,20)

La jouissance est génératrice du péché suprême de l'*orgueil* uniquement parce qu'elle n'est pas accompagnée de sa dédicace à Dieu qui en est le propriétaire ultime. Pour être légitime, la jouissance doit être accompagnée de l'accomplissement des œuvres pies destinées à ce que l'homme affirme à travers elles sa soumission à Dieu : « Ils [les Impies] ont dit : « Nous sommes plus pourvus en richesses et en enfants. Et nous ne serons pas soumis au Tourment. » Réponds [-leur, toi Muhammad :] « Mon Seigneur dispense avec mesure la richesse à qui Il veut [...] » Ni vos biens ni vos enfants ne vous rapprocheront tout près de Nous, sauf ceux qui ont cru et fait œuvre pie. Ceux-là auront récompense double de ce qu'ils auront fait. Et ils seront dans les Salles [du Paradis] en toute quiétude. » (34,35-37)

Cette législation coranique qui avantage les riches n'est, d'ailleurs, pas étrangère à l'esprit aristocratique de la société orientale. Le Coran réserve une juridiction spéciale aux privilégiés. C'est ainsi que l'homme libre est puni plus lourdement que celui de condition servile. Il en est de même des punitions réservées aux femmes du prophète. Toute classe privilégiée reçoit le « double » de ceux réservés aux plus humbles, que ce soit en matière de châtiment ou de récompense.

Cependant, le principe de base est que donner de l'importance à la vie, lui porter un quelconque intérêt, la prendre au sérieux, s'y engager, l'aimer, s'y accrocher, sont autant d'attitudes incompatibles avec l'état de soumission et de servitude destinés au genre humain. Car toute affirmation de soi de l'Homme est un acte d'association (*shirk*), de partage avec Dieu, de concurrence, donc d'usurpation, de rébellion, et donc d'inimitié. Œuvrer pour la Cité terrestre, c'est partager le monde avec Dieu, se comporter comme un roi, comme Dieu. Mais affirmer sa propre royauté à côté de celle de Dieu, c'est

tout simplement Lui déclarer la guerre. La royauté est incompatible avec l'altérité. Et toute altérité est inimitié, rébellion, crime.

Et si le Coran va jusqu'à appeler au sacrifice des biens d'ici-bas au profit des biens célestes, cela ne doit surtout pas être interprété comme un appel à l'ascétisme ou à un quelconque mouvement mystique. Il s'agit en fait de déclarations conjoncturelles relatives à la guerre menée par le Prophète contre la Mecque et qui a nécessité la mobilisation des richesses des Croyants. D'où un discours de propagande de guerre destiné à la collecte des richesses pour l'effort de guerre : « Sachez que la vie d'ici-bas n'est que jeu, amusement, clinquant, compétition en vantardise, course pour plus d'argent et de progéniture » (57,20), « [mais] certes, la Dernière [vie] est meilleure pour ceux qui craignent [Allah] » (6,32 ; cf. 29,64). « Il a été paré aux Hommes [de fausses apparences :] l'amour des voluptés tirées des femmes, l'amour des enfants, des *qintâr* thésaurisés d'or et d'argent, [l'amour] des chevaux racés, des [bêtes] de troupeaux et des terres cultivables. C'est là jouissance de la vie Immédiate, alors qu'auprès de Dieu se trouve meilleur lieu de Retour [...] : des jardins sous lesquels couleront les ruisseaux, où, immortels, ils auront des épouses purifiées, et satisfaction d'Allah. » (3,14-15) Ce dédain de la vie d'ici-bas prépare en même temps les Croyants au sacrifice suprême dans la guerre menée contre la Cité Impie des Mecquois.

Le sursis

Le séjour dans la Cité terrestre représente le moment de la peccabilité, un sursis, le temps que s'accomplisse le péché et que l'homme soit expulsé, jugé et puni. Le séjour terrestre n'est que provisoire. Et naturellement pas à cause de la condition humaine mortelle, mais du fait de la loi royale exige que tout ce qui existe soit soumis, un jour ou l'autre, de gré ou de force, au pouvoir du souverain royal.

Ceux qui mettent en doute leur retour inéluctable à leur Seigneur ont beau défier le Prophète, lui demandant de leur montrer au plus vite le Jour promis. Mais Dieu ne peut changer la date qu'il leur a fixé, malgré leur grand degré d'impiété : « Si Allah hâtait pour les Hommes leur malheur avec autant de hâte que les Hommes ont pour les biens, leur terme serait certes déjà accompli. Nous laissons ainsi ceux qui

n'escomptent pas Notre rencontre s'aveugler dans leur rébellion. » (10,11) « Et si Allah voulait punir les gens pour leurs méfaits, Il n'aurait laissé aucun être vivant sur terre. Seulement, Il leur accorde un délai, jusqu'à un terme déterminé. » (16,61) Les Hommes croient toujours que la vie est à eux, mais ils ignorent que plus ils en profitent, plus lourde sera la vengeance divine. Et c'est Dieu lui-même qui a planifié de propos délibéré ce piège. « Ceux qui se rebellent croient qu'en leur accordant un délai, Nous le faisons à leur avantage. Nous ne leur accordons de délai que pour qu'ils acquièrent davantage de péchés. » (3,178) Ces gens « croient-ils que Nous Nous pressons à leur faire du bien quand Nous leur accordons des richesses et une progéniture ? Mais ils ne comprennent point. Laisse-les dans leur abîme pour un moment ! » (23,54-55) Le sursis accordé aux Impies n'est qu'un « stratagème imparable » par lequel Allah les « précipite par où ils s'attendent le moins » (69,44-45) [66].

Ce sursis eschatologique accordé à l'humanité pécheresse est de même nature que celui accordé aux cités terrestres ennemies : « Et à combien de cités J'ai accordé un délai, alors qu'elles étaient fautives, puis Je les ai prises. » (22,48) « Bien des hérauts avant toi [Muhammad] ont été l'objet de risée. J'ai accordé un délai à ceux qui se sont rebellé, puis je les ai pris. Et quelle était ma punition ! » (13,32) [67]

Le sursis s'intègre aussi dans la prophétologie qui est promesse d'un Jour inéluctable. Les prophètes s'adressent aux incrédules en ces termes : « Y a-t-il de doute sur Allah, créateur des Cieux et de la Terre ? Allah vous appelle pour vous pardonner vos péchés et vous reporter jusqu'à un terme fixé. » (14,10) Quand les impies persistent dans leur refus de se rendre, Dieu donne ce conseil à son Messager : « laisse-les jusqu'à ce qu'ils rencontrent le Jour où ils seront foudroyés » (52,45), et « laisse-les ergoter et jouer, jusqu'à ce qu'ils rencontrent leur Jour qui leur est promis » (70,42).

Les ruines

66 *Cf.* : 7,182-183.
67 *Cf.* : 22,44.

La promesse d'un Jour terrible n'est pas une simple vue de l'esprit. C'est que bien des peuples l'ont vue se réaliser à leurs dépends. Leurs cités prospères se sont transformées du jour au lendemain en un amas de pierres. Leurs ruines ont traversé les temps pour apporter à d'autres peuples impies le témoignage le plus éloquent de la véracité de la promesse divine.

Les *ruines* des cités détruites par Allah s'offrent aussi en spectacle au prophète pour entretenir en lui l'espérance de la prochaine visite divine de la cité rebelle : « Et Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes appartenant à des cités, à qui Nous envoyions révélation. N'ont-ils point parcouru la terre et vu comment était la fin de ceux qui étaient avant eux [...] De sorte que, quand les Messagers désespérèrent et crurent qu'ils étaient démentis [par Dieu], Notre appui leur est venu. » (12,109-110)

Les ruines offertes à la vue des Hommes remplissent la même fonction que le récit des guerres, en semant dans leur cœur la terreur pour ce qui les attend. Allah incite Son prophète à pousser les gens à aller visiter ces ruines et en tirer la leçon qui s'impose : « Dis[-leur] : « Marchez sur terre, et voyez quelle fut la fin des criminels ! » (27,69) [68] Il est expliqué que ces ruines étaient des cités habitées par des gens à qui il leur a été accordé une plus grande puissance que celle octroyée à la Cité qorayshite de Muhammad, en « les arrosant abondamment de pluie, et Nous leur donnâmes des rivières coulant à leurs pieds » (6,6) [69]. Pourtant, cela ne leur servit à rien. Et ils furent détruits.

Muhammad n'a pas fait exception à cette tradition divine établie pour les prophètes, les incitant à aller loin pour observer les ruines des grandes puissances antiques. Il semble même avoir visité lors de ses voyages d'affaires les ruines de Hégra ou Egra, aujourd'hui Madaïn Salih, qui se trouve sur la route commerciale entre La Mecque et la Syrie[70]. Elle a fortement impressionné le futur Prophète mecquois qui en fit allusion à trois reprises dans le Coran en s'adressant à ses

---

68 *Cf.* : 30,42 ; 3,137 et 6,11.

69 *Cf.* : 47,13 ; 40,21 ; 30,9 et 15,82-84.

70 Blachère, *Le Coran*, 290, note 80.

habitants thamoudéens : vous « qui élevez des châteaux (*qusûr*) à partir de ses plaines et vous sculptez des demeures (*buyût*) sur les montagnes » (7,74), « vous sentant en sécurité » (15,82) et faisant ainsi montre de « superbe (fâhirîna) » (26,149). Naturellement, Dieu mit fin à cette insolente félicité, et il anéantit les Thamoudéens en un clin d'œil.

La momification

Outre les ruines, Dieu a institué la momification pour servir de témoin à Sa vaillance guerrière promise au genre humain. Quand, dans le récit coranique de l'*Exode*, Pharaon est sur le point de se noyer avec sa troupe lancée à la poursuite des Fils d'Israël, il capitula devant le Dieu victorieux d'Israël : « le Pharaon dit : « J'ai cru en ce qu'il n'y ait de Dieu que Celui auquel ont cru les Fils d'Israël, et je suis parmi les soumis (*muslimîn*). » Et Allah de répondre : « C'est maintenant [que tu te soumets], alors que tu as désobéi auparavant et que tu fus parmi les semeurs de scandale ? Aujourd'hui, pourtant, Nous te sauvons en [*litt.* : *avec*] ton corps (*bi-badanika*), afin que tu sois un signe pour ceux [qui viendront] après toi. » (10,90-92) Il y a ici manifestement allusion à la *momie* du Pharaon, ce que la tradition exégétique a omis de signaler. Ibn Abbas, le cousin de Muhammad, aurait ainsi donné l'explication suivante à ce verset : doutant de la mort du Pharaon, les Juifs auraient demandé à Dieu de le repêcher de la mer pour vérifier son décès. C'est plutôt là une laborieuse explication qui montre que les interprétations tardives du Coran ont ignoré bien des éléments historiographiques connus par Muhammad. En tout cas, Allah apparaît dans cet épisode comme l'initiateur du prodige divin de la momification, en faisant de l'*Exode* son origine mythique.

L'héritage

Les ruines ne sont pas seulement des monuments à valeur édifiante, mais il leur arrive aussi de servir de transition à une nouvelle communauté qui sera *l'héritière* de celle qui vient d'être exterminée. Le cycle des guerres est ici imbriqué dans un cycle de communautés héritières les unes des autres. Dès qu'une communauté est emportée, il lui succède aussitôt une autre qui hérite sa cité : « Nous les avons fait périr et Nous avons formé après eux une autre génération. » (6,6) L'archéologie moderne ne peut que donner raison à cette observation coranique sur l'habitude qu'ont pris les Anciens de construire sur les ruines des cités détruites ou abandonnées.

La notion d'*héritage* est assez récurrente tout au long du Coran étant donné son lien direct avec la guerre. L'épopée de la création

s'achève avec l'héritage de la Terre par le Chef de la Cité céleste : « C'est Nous qui héritons la Terre et ce qui s'y trouve, et ils retourneront à Nous. » (19,40) Le Ciel devient le lieu même de ce retour : « Par le Ciel lieu du Retour ! Par la Terre qui se fend ! » (86,11) C'est la reprise de possession par la Cité céleste de ce qui lui revient en guise de butin de guerre : « Et la Terre en sa totalité sera dans Sa poignée de main le Jour de la Résurrection. » (39,67)

Cet héritage eschatologique est la simple reproduction des petits héritages réalisés lors des destructions successives des cités terrestres : « Et combien de cités Nous avions fait périr, alors qu'elles vivaient dans l'abondance. Et leurs habitations n'ont été que peu réoccupés après eux. Et Nous en étions l'Héritier. » (28,58) La règle est qu'Allah peut donner en héritage toute cité à qui Il veut, au moment qu'Il veut : « Et s'Il voulait, Il vous fait partir, Ô gens, et Il en amène d'autres [à votre place]. » (4,133)

La déportation

Nous découvrons ici un autre phénomène lié à l'héritage et à la guerre, c'est celui de la *déportation*. Celle-ci est une pratique habituelle et largement répandue à travers le Proche-Orient ancien. Nous en trouvons de nombreux exemples dans la Bible comme en Mésopotamie. Les historiens mentionnent Teglath-Phalazar III (745-727), un des fondateurs de l'Empire assyrien qui a pratiqué la déportation à grande échelle : 30 000 habitants de la Région de Hama, en Syrie, sont transplantés dans le Zagros et remplacés par 18 000 Araméens venus de la rive gauche du Tigre. De même 65 000 babyloniens, hommes, femmes et enfants, sont transférés en 744 en Assyrie, et 150 000 en 729. L'on estime que ces mouvements peuvent avoir totalisé quelque quatre millions et demi de déportés en trois siècles par les seuls Assyriens dans la sphère de leur influence [71].

Et c'est aussi autour du personnage du héraut que le thème de la déportation surgit dans la littérature *monothéiste*. Le Coran renvoie même aux *Psaumes* pour annoncer la règle de l'héritage de la terre par les Prophètes : « Et Nous avons écrit dans les *Psaumes*, après le

[71] Roux, *La Mésopotamie*, 270/1.

Rappel, que la Terre sera héritée par Mes Serviteurs saints. » (21,105) En effet, les Psaumes indiquent que « la descendance des impies est arrachée [de la terre]. Les justes posséderont le pays, ils y demeureront toujours. » (*Psaumes,* 37,28-29)

L'enjeu de la prophétie apparaît clairement à travers le thème de l'héritage. Il s'agit bien de la conquête et de la prise de possession d'une cité visée par le prophète : « [Les impies] ont failli te provoquer [toi Muhammad], pour te faire sortir de la terre, et [si c'était le cas] ils n'y seraient restés après toi que peu de temps. C'est là une coutume de ceux que Nous avions envoyé avant toi. Et tu ne trouveras pas à Notre coutume de changement. » (17,76-77) Une coutume qui a trouvé une autre illustration à travers la réflexion faite par Pharaon, quand Moïse est venu le voir, en ambassade, sur ordre d'Allah : « Pharaon dit : Es-tu venu pour nous faire sortir de notre terre au moyen de ta magie, Ô Moïse ? » (20,57) [72] Et la cour du Pharaon de répondre à son tour à Moïse : « Es-tu venu à nous pour nous détourner de ce que nous avions trouvé auprès de nos parents, et pour que vous ayez [toi Moïse et Aaron] la domination sur terre ? » (10,78) On ne peut pas être plus clair quant à l'arrière-pensée qui préside à l'envoi des prophètes. Le prophète est alors accusé par les Impies de « prendre le dessus » (23,24) sur eux, afin de les « ravir » (28,57) loin de leur terre.

Après avoir accusé les prophètes de chercher à les chasser de leur cité, les Impies réclament, à leur tour, leur déportation : « Les rebelles disent à leurs prophètes : « Ou nous vous sortons de notre terre, ou vous revenez à notre religion. » Allah inspira alors à ses prophètes : « Nous allons certes faire périr les Oppresseurs, et Nous vous ferons habiter [leur] terre après eux. » (14,13-14)

Ces déclarations de principe ont trouvé leur application pratique lors de la Campagne du Fossé qui a mobilisé Muhammad contre une coalition dite des *Factions,* formée de Mekkois alliés à des tribus du Najd et à des Juifs de Médine. Les Musulmans ont réussi à déloger ces derniers pour prendre leur place : « Et Allah a fait descendre de leurs castels ceux des Gens du Livre [les Juifs] qui ont aidé les Factions, et Il a jeté l'effroi en leurs cœurs. Une partie d'entre eux a été tuée par

[72] *Cf.* : 26,35 et 7,123.

vous, une autre réduite en captivité. Et Il vous a fait hériter leur terre, leurs maisons, leurs biens et une terre que vous n'avez pas foulée. » (33,25-26)

Le Jour du Jugement

Après avoir accordé aux Hommes un séjour sursitaire sur terre, nous nous trouvons à la dernière étape de notre épopée trinitaire de la création, après la création de la Cité terrestre et la détermination de son sort, puis, son accomplissement des péchés. Dès lors, la Cité terrestre se trouve au seuil du troisième moment de l'épopée, toute prête à recevoir la venue du Juge suprême, le « jour où Nous faisons éclater la Grandiose Violence : Nous sommes Le Vengeur ! » (44,16) Ce jour-là, « la Violence de votre Seigneur est vraiment intense » (85,12), manifestant ainsi la gloire guerrière du Roi divin.

Avec cette phase finale de l'épopée, il apparaît clairement que le Jugement dernier est en même temps une épreuve de force, un acte de guerre. Et ce n'est pas là un hasard. La guerre en général, telle qu'elle est vécue par les peuples du Moyen-Orient ancien, a toujours un double contenu, judiciaire et militaire. Même si le scénario matériel est bien celui d'un choc entre deux armées, la guerre est aussi conçue comme un acte de justice, un Jugement en acte, en somme, une cérémonie de Jugement.

Conformément à l'idéologie guerrière moyen-orientale, le Jour du Jugement Dernier n'est pas seulement *décrété*, mais il est aussi *fixé* à l'avance à une date *irrévocable*, comme pour mieux signifier à l'ennemi l'impossibilité de se soustraire à une défaite inéluctable. C'est le « Jour du Temps fixé » (15,38), « dont on ne saurait changer le terme [contre la volonté] de Dieu » (30,43). C'est « le Rendez-vous d'un jour sans possibilité de le retarder ou de l'avancer [pas même] d'une heure » (34,30).

Ce Jour est caractérisé non seulement par son inamovibilité, mais aussi par son imminence, faisant du Jour l'équivalent de l'*Heure* : « L'ordre de l'*Heure* n'est que comme un clin d'œil ou encore plus rapide. » (16,77) C'est aussi « le jour où sonne l'*Heure* » (30,14) et où « le séisme de l'*Heure* sera immense » (22,1). Nous retrouvons ce

thème de l'imminence caractériser aussi le *Jour* biblique de Yahweh [73].

Une partie de chasse

Cette guerre-jugement est en même temps guerre d'exécution de jugement. Le caractère irrésistible de la guerre l'identifie à une véritable partie de *chasse*, image dont les souverains mésopotamiens n'ont pas manqué de se servir pour illustrer leur prétention à une suprématie invincible sur un ennemi réduit à l'état animal.

L'arme symbolique du chef de guerre oriental, c'est le *filet* de chasse. La plus ancienne et la plus célèbre des illustrations du filet de chasse nous est fournie par la stèle dite des *Vautours*, conservée au Musée du Louvre. Cette stèle est consacrée à la célébration de la victoire, vers l'an 2470 av. J.-C., d'Eannatum, prince de la cité-Etat sumérienne de Lagash, sur sa voisine Umma. Au verso de la stèle, le dieu victorieux Ningirsu est figuré tenir fermement dans sa main gauche un filet renfermant ses ennemis, alors qu'il tient dans sa main droite une masse avec laquelle il s'apprête à assommer sa « proie ». Cette symbolique de la chasse a été utilisée à nouveau, un demi siècle plus tard, par Enmetena, un des successeurs d'Eannatum, et toujours dans le même cadre de conflit qui oppose Lagash à Umma. C'est une longue inscription dite Cône d'Enmetena qui se trouve, elle aussi, au Louvre, et qui se termine par cette malédiction contre tout prince d'Umma s'avisant à agresser Lagash : « Qu'Enlil [74] le détruise ! Que Ningirsu, ayant jeté sur lui son grand filet de jet, abatte sur lui son pied et sa main de géant ! » [75]

Outre le *filet*, signalons aussi un autre cliché de chasse fort répandu, celui de la saisie de l'ennemi par le *toupet*. Le Coran utilise plus d'une fois cette image antique pour décrire le sort des coupables saisis, le jour du Jugement Dernier, « par le toupet [du front] (*nâṣiya*) et les pieds » (55,41), nous offrant ainsi un des clichés les plus authentiques de l'idéologie moyen-orientale de la guerre. Le Coran a

---

73 *Esaïe*, 13,6 ; *Ezéchiel*, 7,7 ; 7,10 ; 30,3 ; *Joël*, 1,15 ; 2,1 ; 4,14.

74 Une des grandes divinités sumériennes.

75 Lafont, *La Guerre*, 14.

réutilisé cette image de la saisie par le toupet pour décrire le sort d'un certain persécuteur du Prophète : « Ne sait-il pas qu'Allah le voit ? Qu'il prenne garde ! S'il ne s'arrête, en vérité, Nous le traînerons [en Enfer] par le toupet de son front, toupet menteur et pécheur ! Qu'il appelle son clan ! Nous appellerons les Clients (*al-zabâniya*). » (96,14-18) Cette menace de représailles contre l'Impie est présentée sous forme de guerre se déroulant au Jour du Jugement dernier. Encore une illustration du contenu guerrier de l'eschatologie biblico-coranique. Dans ces conditions, c'est en toute logique que cette saisie par le toupet culmine en quelque sorte avec une saisie universelle par le toupet de toute créature : « Il n'est aucun être se mouvant qu'Il [Dieu] ne tienne par son toupet » (11,56), marquant la victoire du roi divin sur l'ensemble de ses créatures. Précisons, enfin, que ce cliché oriental de la saisie par le toupet est, selon Heintz, d'origine égyptienne, et qui pénétra très tôt au Moyen-Orient pour faire partie intégrante de la « *koïné* des scènes de victoire de tout le Proche-Orient antique » [76]. Cette symbolique de la saisie par le toupet se retrouve dans le domaine ouest-sémitique où l'iconographie nous montre parfois, en guise d'ennemi, un lion saisi par son toupet, comme pour mieux illustrer la nature de chasse conféré à la guerre.

Autre cliché de chasse : le « papillon qui voltige ». Le Jour du Jugement, est celui « où les hommes sont comme des papillons dispersés (*al-farâsh al-mabthûth*) » (101,4). Un poème sumérien datant de l'an 2140 av. J.-C. utilise cette même image coranique dans sa description de la geste héroïque du dieu de la guerre Ninurta, où, se lançant contre les habitants du pays rebelle, « Il abattit leurs bouviers, comme papillons qui voltigent » [77] et se promettant : « Eh bien ! je vous écraserai comme des papillons ! » [78]

L'état animal de l'ennemi vaincu est illustré aussi par la nudité dans laquelle l'iconographie mésopotamienne représente les vaincus.

Si la guerre est réduite à une partie de chasse, et l'Ennemi à une proie, le Chasseur est sublimé à son tour en un animal prédateur. La

---

76 Heintz, *Oracles*, 118-119.

77 Bottéro, *Lorsque*, 344, (v. 98).

78 *Ibid*., 357 (v. 441).

guerre se transforme en une partie de chasse menée par un puissant fauve lancé contre des animaux-ennemis dépourvus de toute résistance. L'animal symbole de la proie est l'agneau, présent dans les sacrifices funéraires, et dont la symbolique a été reprise dans le domaine biblique. Les animaux symboles des dieux et des rois orientaux sont des prédateurs léonins, symboles à la fois de la terreur sacrée et du Prédateur. La guerre est ainsi menée selon le modèle d'une partie de chasse conclue par la consommation sacrificielle de l'ennemi-proie.

La guerre eschatologique

Le Jour du Jugement va mettre, comme dans toute guerre, face-à-face deux armées. D'un côté, l'armée de la Cité céleste, composée par son roi divin, ses hérauts et leurs compagnons qui sont passés à leurs côtés ; de l'autre, les ennemis humains ainsi que leurs divinités.

L'ennemi est celui qui « traite de mensonge » aussi bien les hérauts envoyés par le roi céleste, que le Jour du Jugement promis. Il acquiert de ce fait le statut d' « usurpateur (*muᶜtadi*) [et] pécheur (*'âthim*) » (83,12). L'Ennemi (*ᶜaduw*) est essentiellement ingrat (*kâfir*) et égaré (*ẓâl*). Mais il est, aussi, libertin (*fâjir*), pervers (*fâsiq*), agresseur (*ṭâghî*), inflexible (*qâsiṭ*), tyran (*jabbâr*), entêté (*ᶜanîd*), injuste (*ẓâlim*), criminel (*mujrim*), dilapidateur (*musrif*), orgueilleux (*mustakbir*) et hypocrite (*munâfiq*).

A l'Ennemi s'oppose le Croyant (*mu'min*), celui qui craint (*muttaqî*) Dieu, qui est innocent (*bâr*), et humble (*mustaẓᶜif*).

Le jour du Jugement, les deux camps ennemis sont déjà de vieilles connaissances. Ils se sont déjà fait la guerre sur terre, mais à petite échelle, celle de la cité. Le héraut avait déjà guerroyé contre ses ennemis, les Hommes et les Démons : « Nous avons institué pour chaque Prophète un ennemi composé de démons [sous forme] d'hommes et [sous forme] de Djinns. » (6,111-112) Au cours de ces batailles, les deux camps ont recours aux mêmes procédés, tels que la tromperie : « Les Hypocrites trompent Allah, [mais] c'est [plutôt] Lui qui les trompe » (4,142) ; ou les stratagèmes : « [Les Ennemis] ont ourdi des ruses, et Nous ourdîmes des ruses sans qu'ils ne le

pressentent. Regarde le résultat de leur ruse : Nous les détruisîmes avec leur peuple tout ensemble. » (27,50-51) [79]

La règle dans cette guerre est que le Roi conquérant a toujours le dessus quelle que soit la partie adverse : « Vous n'êtes pas pour frapper Allah d'impuissance ni sur terre ni au ciel » (29,22), car « il n'existe aucune chose sur terre ou dans le ciel pour réduire Allah à l'impuissance » (36,44). Ces Ennemis, qui « ne sauraient faire du mal à Allah en quoi que ce soit » (3,177), « vont savoir, [le Jour du Jugement], qui est en mauvaise posture tactique et qui a la troupe la moins nombreuse » (19,75).

Car, avant la Bataille, Allah a décidé de se donner l'avantage, ainsi qu'à ses prophètes et leurs alliés : « Allah a décrété : « Je vaincrai assurément, Moi et Mes hérauts. » Allah est fort et puissant. » (58,21) Et que « Notre décret a précédé [ce Jour] pour Nos Serviteurs les hérauts [stipulant :] « Ce seront eux qui seront assistés [par Nous], et que Nos troupes seront, elles, les victorieuses ! » (37,171) Promesse a été faite aux alliés d'Allah de vaincre aussi bien sur terre que le Jour de la Grande bataille : « Nous soutiendrons assurément nos hérauts et ceux qui ont cru, dans la vie d'ici-bas, et le Jour où se dresseront les Témoins. » (40,51) De sorte que, ce Jour-là, « Allah ne couvre pas d'opprobre le Prophète et ceux qui ont cru avec lui » (66,8).

La Bataille

Le scénario de la guerre prend alors forme. La Trompette, qui fait elle aussi partie du cérémonial guerrier du Moyen-Orient ancien, donne le signal au déclenchement des hostilités. Elle est le symbole de la terreur qu'inspire la guerre orientale : « Il sera soufflé dans la Trompette, et ceux qui sont dans les cieux et sur la terre seront foudroyés » (39,68) et « terrorisés » (27,87), à l'exception des Élus qui afficheront le sourire (80,38).

L'Heure ayant sonné, et la Trompette ayant retenti, Dieu apparaît alors en chef de guerre, accompagné de son armée céleste : « Allah et les Anges viennent à eux [aux Ennemis] dans l'ombre des nuées, alors

---

[79] *Cf.* : 86,15-16.

que l'Ordre aura été décrété. » (2,210). Les Anges arrivent en ce Jour, avec Dieu, « rang par rang » (89,22)[80] Et « L'Esprit (*al-rûh*) et les Anges se mettent en rang, sans parler. » (78,38) Ce symbole martial du *rang* se retrouve même chez les magiciens mobilisés par Pharaon contre Moïse, et invités à se présenter, eux aussi, « en rang » (20,64).

Autre détail de cette guerre eschatologique, le recours au mouvement d'encerclement de l'Ennemi, lors de la scène du supplice par le feu : « La nouvelle de Celle-qui-couvre t'est-elle parvenue ? En ce Jour-là, les visages sont humbles [...] » (88,1-2) La désignation du Jour du Jugement par *Celle-qui-couvre* (*al-Ghâshiya*), illustre le contexte guerrier où nous évoluons. La racine de ce mot a le sens général de *couvrir* ou *envelopper*. Mais, *al-Ghâshiya* signifie aussi « envelopper l'ennemi », « l'attaquer de tous les côtés à la fois, en sorte qu'il ne sait où donner de la tête » [81].

Outre *al-Ghâshiya*, le Coran a recours à une autre expression guerrière : *al-Qâriᶜa*, *Celle-qui-fracasse*, signifiant l'action de heurter ou frapper, surtout la tête. Cette expression, qui désigne elle aussi le Jour du Jugement, appartient aux représentations figurées des scènes de guerre orientales où l'on voit le roi divin brandir un fléau ou une masse au-dessus des têtes de ses ennemis, comme nous l'illustre magnifiquement la *Stèle des Vautours*.

Du côté du camp adverse, les Hommes se présentent devant leur Seigneur « en rang » (18,48), simulant, à leur tour, une formation guerrière. Lors de cet engagement ultime, la relation entre Dieu et l'Humanité est fondée sur l' « inimitié (*maqt*) » (40,10) réciproque, Dieu cherchant de son côté à exercer Sa « vengeance » (44,16), en réduisant la « machination » des Hommes à néant (52,46).

Une fois les deux armées arrivent face-à-face, Dieu lance aux « ennemis d'Allah » (41,19) un défi de guerre : « Aujourd'hui, c'est le Jour de la Décision. Nous vous avons réunis, vous et vos ancêtres. Si vous avez un stratagème, usez-en contre Moi ! » (77,38-39) Mais, ces

---

80 Allah jure « par celles qui sont en rangs » (37,1), allusion à l'armée angélique.

81 Blachère, *Le Coran*, 648, n° 1.

ennemis « ne seront pas secourus [par leurs divinités] : ils sont ce Jour en train de se rendre (*mustaslimîn*) » (37,26).

Allah pousse alors son cri de victoire : « A qui est la royauté ce Jour ? A Allah, l'Un, le Vainqueur ! » (40,16) « La royauté, ce Jour-là, véritablement est au *Raḥmân* ! » (25,26)

Guerre-Jugement

L'ambivalence de ce Jour est donc entière. Mais les deux aspects *guerre* et *justice* sont intimement imbriqués l'un dans l'autre. Nous assistons à une guerre qui a valeur d'acte de justice. Il s'agit alors du couronnement de l'épopée de la création. D'autre part, une cérémonie de Jugement, indépendante de la guerre, est organisée en ce Jour. Il s'agit alors de l'aboutissement logique et juridique du pacte conclu entre Dieu et l'humanité. Dans ce dernier cas, les hommes se présentent en tant que vassaux ayant souscrit à des engagements vis-à-vis de leur Seigneur, et non en tant qu'ennemis. Le Jour du Jugement consiste alors à récompenser les hommes selon le degré de leur respect des termes du pacte. Mais ces deux aspects, juridique et militaire, du Jour du Jugement ne doivent pas être séparés l'un de l'autre.

Le Roi apparaît, ainsi, en ce Jour, en sa qualité de Juge : « La Royauté, en ce Jour, est pour Allah. Il juge entre eux [les Hommes]. » (22,56) Il est alors garant de la justice de son action. La devise même de ce Jour est bien la Justice : « En ce Jour, toute âme est rétribuée selon ce dont elle s'est acquise. En ce jour, il n'y a pas d'injustice. Allah est rapide dans Son [règlement de] compte. » (40,17) Le symbole de ce Jour reste la balance : « Et nous installons les balances justes au Jour de la Résurrection. Toute âme ne sera lésée en la moindre chose et si cette chose est le poids d'un grain de moutarde, Nous l'apporterons. Combien Nous suffisons pour faire rendre compte. » (21,47)

Outre la *balance*, cette justice sera symbolisée par le *registre* consignant dans ses moindres détails l'action humaine : Allah présente à Ses justiciés ce registre en leur lançant : « Voici notre Écrit (*kitâb*) qui se prononce sur vous avec la vérité (*ḥaq*) ; car Nous enregistrions [auparavant] ce que vous faisiez. » (45,29) Une fois que

le registre leur est présenté, « tu verras les coupables (*mujrimûn*) émus de ce qu'il contient, et ils disent : « Malheur à nous ! Pourquoi ce registre n'omet pas de compter le petit comme le gros délit ? » Et ils trouvent présent ce qu'ils ont fait. Votre Seigneur ne lèse personne. » (18,49)

La notion de justice est rendue par le terme de *dîn*, qui désigne le lien d'*obligation* d'une partie envers l'autre, débouchant sur la notion de *dette*, comme celle de *religion*, mais aussi sur la notion de souveraineté et de royauté.

Yawm al-dîn désigne le *Jour de la Rétribution*, et du *Jugement*. L'intervention de Dieu ce jour-là se fait sur la base d'une dette contractée par l'Homme envers son Seigneur. Le contrat présupposé a été imposé par le Souverain sur son Vassal, au nom du droit de souveraineté. Il stipule l'adhésion à un lien de servitude et de vassalité entre eux, sanctionné lors de leur *rencontre*.

Dieu agit en ce Jour en tant que juge et partie. C'est pourquoi cette action a été désignée par « vengeance ». Néanmoins, Dieu agit en toute équité, puisque en ce jour de justice, Il *ignore* sa qualité de Souverain, maître du sort du monde. Mais cette équité, symbolisée par la balance et le registre, n'est, on l'a vu, qu'un moment et qu'un aspect de la réalité de ce jour où va se manifester la royauté de Dieu : sa qualité de souverain victorieux.

L'écroulement cosmique

Ce Jour de la grande bataille est accompagné de bouleversements cosmiques spectaculaires qui illustrent la désagrégation et la dissolution de la création après que celle-ci eut accompli sa mission. C'est là une sorte de retour au chaos d'où la Terre est tirée : « Le Jour [est celui] où Nous plions le ciel comme on plie des parchemins à l'aide d'un sceau-cylindre. » (21,104) En réalité, nous avons là une justification théologique des bouleversements cosmiques qui font partie de l'image codifiée de la guerre. Toute guerre est nécessairement accompagnée canoniquement par ces bouleversements. Cela fait partie des clichés idéologiques de la guerre chez les peuples du Moyen-Orient ancien.

Nous ne nous étonnons pas de retrouver ces traits dans les guerres menées par Yahweh. Le *Jour de Yahweh* est l'exact répondant au *Jour d'Allah* dans le Coran : c'est le Jour de la bataille. Dans toute bataille, Dieu descend pour secourir son peuple. En ce Jour, Yahweh se présente Lui aussi en personne comme chef de guerre (*Esaïe*, 13,10). Allah, de même, descend du ciel porté sur Son Trône par huit Anges (69,17). Cette descente se fait dans un craquement cosmique étourdissant. La terre tremble, les Cieux s'assombrissent et se brisent en morceaux pour, finalement, tomber sur terre [82].

Le Coran nous en fournit une description similaire. En ce Jour, « le séisme de l'Heure sera chose immense » (22,1) ; « Jour du Très Grand Cataclysme » (79,34), plein de « fracas » (80,34), « énorme » (10,15) et « enveloppant » (11,84), où « la terre et les cieux se changeront en autre chose » (14,48). En ce Jour, « le soleil sera obscurci, les étoiles ternies, les montagnes seront mises en marche (...) ; les mers se seront mises à bouillonner » (81,1-3 &6) ; la lune, qui « se fissure » (54,1), « s'unit au soleil » (75,9). Alors que les planètes « se dispersent, et les mers sont projetées » (82,2-3), le ciel devient « comme l'airain fondu » (70,8), « tournoie » (52,9), « se fissure, et chute » (69,16 ; 25,25), faisant dégager une « fumée compacte » (44,10) qui fait de ce jour le « Jour de l'Ombre » (26,189). C'est le Jour où « la terre et les montagnes tremblent » (73,14 ; 79,6) et celles-ci se mettent « à marcher » (18,47 ; 52,11), pour être « dispersées » (77,10).

Ce cliché du cataclysme cosmique, en ce Jour de guerre-jugement, vise à créer un effet de terreur absolue. Ce Jour est décrit comme « grand » (11,3), « lourd » (76,27), « douloureux » (11,26), « menaçant, catastrophique » (76,10) et « dont le mal est universel » (76,7). Ce Jour est celui « où tu verras les hommes ivres, bien qu'ils ne le soient pas » (22,1-2), et « frappés de mutisme » (30,12). En « ce Jour, retentira le retentissement, y succédant le relevant, des cœurs, en ce Jour, [sont] palpitants, les regards humiliés » (79,6-9) et « changeant [d'aspect] » (24,37). Les « Angoissés ont le cœur près de la gorge » (40,18), les « visages [comme] couverts de poussière » (80,40) et qui « se noircissent » (3,106) ; « les yeux exorbités, (...) la

[82] *Esaïe*, 13,13 ; 34,4 ; *Josué* 24,7 ; *I Samuël* 7,10 ; 14,15 ; *Joël* 2,10.

tête immobile, le cœur vide » (14,42-43). Un Jour où se produit aussi des bouleversements physiologiques, « les enfants se voient frappés [par Allah] de canitie » (73,17).

À ce bouleversement cosmique terrifiant de la guerre est associé le cliché de l'enfantement prématuré. En ce Jour « stérile » (22,55), « où vous verrez chaque nourrice délaisser ce qu'elle allaite, où chaque femelle fécondée mettra bas ce qu'elle porte » (22,1-2).

Ce thème de l'enfantement comme signe de l'éclatement de la guerre se retrouve de façon récurrente dans la littérature mésopotamienne. Ainsi, le roi assyrien Assurnazirpal II (883-859) est qualifié par l'expression : « tel qu'à la levée de ses armes furieuses, tous les pays tressaillent des douleurs de l'enfantement » [83]. Son successeur Salmanazar III (858-823) est désigné comme celui « qu'à la mention de sa souveraineté, les contrées sont en détresse et les villes tressaillent des douleurs de l'enfantement [...] » ou encore, « A l'assaut de sa dure bataille, les contrées sont en détresse, et les pays, quant à leurs fondements, tressaillent des douleurs de l'enfantement sous l'empire de sa vaillance »[84]. De même que Tiglat-Phalazar III (744-727) se présente comme celui « qui, à la levée de ses armes furieuses, fait vaciller les quatre coins du monde en sorte que les lieux habités tressaillent des douleurs de l'enfantement » [85].

L'ennemi neutralisé

Cette terreur s'accompagne aussi de la dissolution des liens sociaux et familiaux, réduisant par là les forces de l'ennemi face à « Allah l'Unique, le Réducteur à l'impuissance (*al-qahhâr*) » (40,16). En ce Jour, les gens « se dispersent » (30,14) comme « des papillons » (101,4), effaçant ainsi les liens qui les unissent. Ils ne peuvent plus faire appel à leur famille proche ou tribale : en ce Jour, « il n'existe plus de parenté entre eux [les ennemis] » (23,101). « Ni vos liens de consanguinité, ni vos enfants ne vous seront utiles. » (60,3) « Nul père ne vaudra pour son enfant et nul enfançon ne vaudra pour son père. »

---

83 Seux, *Épithètes*, 100.

84 *Ibid*.

85 *Ibid.*, 99.

(31,33) Un Jour où « la personne fuit son frère, sa mère et son père, sa compagne et ses enfants » (80,34-36) et où « les amis se transforment en ennemis » (43,67). C'est encore le Jour où « ne sera utile ni richesse ni enfants » (26,88) ; car l'Ordre du Jour est : « Nulle âme ne détiendra rien en faveur d'une [autre] âme, où le Décret (*'amr*) appartient en ce Jour à Allah. » (82,19)

D'où, l'homme ne pourra plus recourir à l'intercession : « En ce Jour, l'Intercession ne sera pas efficace, sauf pour celui auquel le Bienfaiteur la lui aura permise et pour qui Il agréera une parole [en faveur de quelqu'un]. » (20,109) Ni même de demander pardon : « Il ne leur sera pas permis de demander pardon. » (77,36) Et, quand bien même ils le demanderaient, cela « ne leur serait pas utile, et ils ne seraient pas entendus » (30,57). Bref, les dés seront jetés et aucune possibilité de changer le cours des choses ne sera offerte aux humains. « Quand il sera demandé à [ces Ennemis] de se prosterner, ils ne le pourront pas » (68,42), car ils sont dans l'impossibilité de s'amender et de changer de camp.

De même qu'il leur est strictement interdit, contrairement aux usages ordinaires de la guerre, de se faire racheter « quand bien même leur rançon eût contenu tout ce qui est sur terre et autant encore » (13,18) [86].

La terreur et l'impossibilité de l'intercession et du rachat, sont autant de moyens, en ce Jour de Guerre-Jugement, de neutraliser l'ennemi face au Roi et à son armée. De plus, encore faut-il prendre de sérieuses mesures pour que l'ennemi ne puisse s'enfuir. C'est là un des grands soucis des stratèges antiques. Ainsi, Dieu s'arrange-t-Il, le Jour du Jugement, d'aplanir les montagnes qui constituent un refuge aisé pour les ennemis en fuite : « Ils t'interrogent [toi Muhammad] sur les Montagnes. Réponds : « Mon Seigneur les dispersera de fond en comble et les transformera en sol [parfaitement] plat où tu ne verras ni imperfection ni dépression. En ce Jour-là, [les hommes] suivront le Convocateur [qui marchera devant eux] sans détours. Et les voix seront abaissées devant le Miséricordieux et tu n'entendras qu'un chuchotement. » (20,105-108) Cette scène illustre la neutralisation des

86 *Cf.* : 5,36 et 57,15.

Ennemis qui s'interrogent : « Par où fuir ? » (75,10) et Allah de leur répliquer : « Vous n'avez pas de refuge, en Ce Jour, et vous n'aurez pas d'inimitié [à m'opposer]. » (42,47)

Parfois, cette scène de la conduite des captifs est associée à la sortie des tombeaux : « Le Jour où le Convocateur appelle à quelque chose d'horrible, les regards baissés, ils sortiront des tombeaux comme des sauterelles déployées, le cou tendu vers le Convocateur. Les Rebelles diront : « Voici un jour difficile ! » (54,6-8) Les Hommes sont ainsi conduits directement des tombeaux au Roi-Juge, car « en ce Jour, c'est vers votre Seigneur qu'est la Conduite » (75,30) et la « destination » (75,12).

Nous retrouvons cette scène de la conduite des captifs dans l'iconographie guerrière mésopotamienne. Elle reprend le thème classique des Montagnes symbolisant les forteresses ennemies. Leur « dispersion » fait suite à la destruction des remparts qui protègent l'ennemi, pour mieux l'exposer aux coups du Roi-guerrier.

La plaine

En s'écroulant, la montagne fait place à la *plaine*, plus commode à débusquer tout ce qui appartient aux hommes et tout ce qu'ils tentent de cacher dans un esprit d'inimitié envers leur Seigneur : « Ce Jour où ils sont apparents, [et] rien ne peut être caché d'eux à Allah. » (40,16) « En ce Jour, vous serez exposés, et rien qui ne soit à vous ne peut être caché. » (69,18)

Dans l'idéologie orientale, la *plaine* symbolise la bataille. En Sumérien, la plaine se dit EDIN, terme qui désigne le lieu de bataille. On le retrouve en Hébreux pour désigner la justice. L'expression *yawm al-dîn* [87], utilisée pour désigner le Jour du Jugement, constitue-t-elle une lointaine réminiscence du concept mésopotamien de la *plaine*. Cette institution se retrouve dans la désignation biblico-coranique de l'Enfer : *jahannam*, la Géhenne, dont l'origine étymologique remonte à la biblique *Vallée de Ben-Hinnôm*, située au

[87] C'est une expression que l'on rencontre 16 fois dans le Coran : 1,4 ; 15,35 ; 26,82, etc.

sud de Jérusalem, consacrée par les Judéens « pour que leurs fils et leurs filles y soient consumés par le feu. » (*Jérémie* 7,30) [88]

« Remplir la plaine (EDIN) de corps » de ceux qui contreviennent au traité de vasselage mésopotamien, est une des malédictions rituelles que l'on retrouve par exemple dans le traité conclu entre le roi néo-assyrien Asssarhaddon et Ramataya d'Urakazabanu [89]. La plaine remplie d'os de morts défaits dans une bataille peut être aussi le lieu de leur résurrection, comme dans *Ezéchiel,* 37,1-14.

L'épreuve du feu

La *plaine* est champ de bataille, mais aussi lieu où l'on consume par le feu les corps des vaincus, en guise de châtiment autant que culte sacrificiel au dieu vainqueur. La Vallée de Hinnom biblique - la Géhenne - est essentiellement lieu de sacrifice holocaustique. La Géhenne coranique fait office de *plaine* où se déroule le châtiment des vaincus de guerre, conformément à la tradition mésopotamienne, mais sans exclure le sacrifice par le feu qui est la forme dominante du rituel sacrificiel chez les Orientaux.

Celui qui préside à ce lieu de torture ignée est l'Archange *Mâlik* à qui les suppliciés s'adressent pour mettre un terme à leur vie tant elle leur est devenue insupportable : « Et ils [les Rebelles] crient : « Ô *Mâlik* ! Que votre Seigneur nous fasse mourir ! » Et [*Mâlik*] de leur répondre : « Vous y restez ! » (43,77) Cet Archange est flanqué de tortionnaires recrutés parmi « des Anges gigantesques et puissants, qui ne désobéissent point à Allah dans ce qu'Il ordonne et qui font ce dont ils ont reçu ordre » (66,6). Ces tortionnaires célestes « sont au nombre de dix-neuf » (74,30), désignés comme « ceux qui sont affectés au service du Feu (*'ashâb al-nâr*) » (74,31) et comptés parmi les « armées (*jund*) de ton Seigneur » (74,31).

Mâlik était vénéré en Syrie-Palestine en tant que divinité populaire avant l'installation des tribus israélites, et il continua de l'être même après, si l'on se fie au passage biblique sur le sacrifice des enfants par

---

88 *Cf. Esaïe,* 30,33.

89 Wiseman, *The Vassal Treaties*, 60.

les Hébreux : les Judéens « ont érigé le tumulus de Baal dans la vallée de Ben-Hinnôm afin de faire passer, pour Molek, leurs fils et leurs filles par le feu, cela je ne l'ai jamais demandé et je n'ai jamais eu l'idée de faire commettre une telle horreur pour faire dévier Juda. » (*Jérémie*, 32,35) [90] Ce Molek/Mâlik a eu, en fait, comme les divinités infernales, une double compétence, celle de la fertilité et celle de la mort [91]. En fait, la Bible reconnaît que les Hébreux ont pratiqué le sacrifice humain sous l'autorité de Yahweh qui leur ordonna, en guise d'offrandes, « les sacrifices de tous les premiers-nés ». (*Ezéchiel*, 20,26). Lors de l'Exode, et après avoir tué les premiers-nés égyptiens, Yahweh ordonna aussitôt à Moïse le sacrifice des premiers-nés d'Israël : « Consacre-moi tout premier-né, ouvrant le sein maternel, parmi les fils d'Israël, parmi les hommes comme parmi le bétail. C'est à moi. » (*Exode*, 13,1)

L'Holocauste

Nous avons signalé la parenté entre les institutions de la guerre, du châtiment et du sacrifice, associées toutes au feu. Ainsi, la Géhenne, tient-elle lieu de sacrifice humain comparable à l'Holocauste biblique ou encore carthaginois. Ce sacrifice est désigné dans le Coran par : « tourment de la Calcination (*ʿadhâb al-ḥarîq*) » (3,181) [92]. La *calcination* est employée aussi pour désigner l'acte qu'Aaron a promis d'effectuer pour le compte de Moïse en « calcinant » (20,97) le Veau avant de disperser ses cendres dans la mer. Le *ḥarîq*/Calcination désigne-t-il sans doute le sacrifice humain ou animal par le feu.

La *calcination* apparaît aussi comme le châtiment infligé à l'ennemi, y compris les divinités ennemies, passées, elles aussi, par le feu. C'est le cas du Veau, mais c'est aussi le cas, dans le Coran, des Humains et des « pierres » vouées à être « l'aliment du feu » (2,24), allusion aux statues des divinités associées à Allah. Le *ḥarîq* est aussi utilisé dans un contexte cultuel similaire, quand il fut requis par les Associateurs contre Abraham, après que celui-ci eut détruit leurs divinités (21,68). Mais Allah sauva Abraham en ordonnant au Feu

---

90 *Lévitique*, 18,21.

91 Sur *Mâlik*, voir *infra*, Chap. 10, § : *Malik/Shalim*.

92 *Cf.* : 8,50 ; 22,9 ; 22,22 ; 85,10.

d'être froid (21,69), tout comme dans la Bible Dieu sauva les trois compagnons de Daniel se trouvant au milieu de la fournaise, en leur envoyant un Ange qui créa un vent frais autour d'eux [93].

Les techniques de la torture les plus raffinées sont longuement détaillées pour terrifier le pécheur. Leur but n'est pas la purification comme pourrait le laisser penser le recours au feu. Aucune utilisation purificatoire par le feu n'a été signalée dans tout le Moyen-Orient ancien. Le feu appartient au sacrifice rituel ou à la guerre et il n'est, dans ce dernier cas, qu'un outil de punition et de vengeance.

L'Enfer coranique ou Géhenne a des allures d'une immense usine de torture destinée en principe à l'humanité entière : « Il n'est parmi vous personne qui n'arrive point à elle [la Géhenne] ! C'est pour ton Seigneur un [décret] arrêté inévitable. Ensuite, Nous sauvons ceux qui ont craint, et laissons les Injustes agenouillés devant elle. » [94] (19,71-72)

Les Pécheurs destinés à la Fournaise sont attachés, autre technique pour les empêcher de prendre la fuite, à l'aide de carcans et de chaînes : « les carcans à leur cou, [et], enchaînés, ils sont traînés » (40,71) ; « accouplés dans les fers » (14,49). « Prenez-le, et chargez-le d'un carcan ! puis, au Brasier, présentez-le ! puis, à une chaîne de soixante-dix coudées liez-le ! » (69,30-32) Ces détails coraniques de la scène de captivité se retrouvent sur de nombreux bas-reliefs mésopotamiens où l'on voit les captifs enchaînés deux par deux.

Les Pécheurs seront « traînés sur leur visage vers le Feu [on leur dira :] « Goûtez le toucher de la Saqar ! » (54,48) ; « allez à l'ombre [de la fumée] d'un [brasier] à trois colonnes, [ombre] non épaisse et qui ne sert à rien contre la flamme, car le feu jette des étincelles [grosses] comme des bûches, des étincelles qui sembleraient des masses jaunes » (77,30-33).

---

93 *Daniel*, 3,50.

94 Mais ce scénario peut être formulé aussi différemment : « Le Jour où Nous rassemblerons ceux qui craignent [Dieu] en délégation, vers le Bienfaiteur, et Nous conduirons les Coupables à la Géhenne en troupe » (19,85-86). Le Coran laisse entendre ici que les Pieux ne connaîtront pas la Géhenne.

Autre supplice associé au feu, la boisson : « Ce Jour-là, visages humbles, absorbés, harassés, affrontant un feu ardent, abreuvés à une source bouillante, n'ayant pour nourriture qu'une euphorbe qui n'engraisse point et ne vaut rien contre la faim. » (88,2-7) Pour toute nourriture, les hôtes de l'Enfer auront le droit de goûter à l'arbre du *Zaqqûm* : « Nous avons en vérité placé [l'Arbre du *Zaqqûm*] comme épreuve pour les Injustes. C'est un arbre qui croît au fond de la Fournaise, dont les fruits sont comme des têtes de Démons et dont les Injustes mangeront et s'empliront le ventre. Ensuite ils boiront certes, dessus, un mélange d'eau bouillante, puis ils retourneront en vérité à la Fournaise. » (37, 63-68)

Le Paradis

Avec la Paradis, le cycle de l'Épopée de la création prend fin pour la minorité élue de Dieu. Nous retrouvons, en effet, notre point de départ, le palais royal où Dieu, assis sur son trône, conçut la création de la terre pour la confier momentanément à l'Homme. Ce retour à Allah ne concerne qu'une infime minorité d'humains, qui, de ce fait, est promue à un statut comparable à celui des Anges et de tous ceux qui gravitent autour du Roi divin. L'Enfer, quant à lui, se charge d'abriter l'Humanité pécheresse vouée, avant même sa création, à un funeste destin.

Si l'Enfer coranique, conçu à partir du monde infernal mésopotamien, est le lieu du supplice des vaincus, du sacrifice pour les morts, de la torture rituelle de ceux qui trahissent les serments de fidélité prêtés à leurs Seigneurs, etc., le Paradis coranique, quant à lui, se présente de façon encore plus simple et beaucoup plus proche de son modèle mésopotamien : le Jardin du palais royal.

L'on pourrait considérer, à ce propos, que l'Enfer et le Paradis sont l'incarnation respectivement de la guerre et de la richesse qui représentent, d'un certain point de vue, les préoccupations profondes du monde oriental. Le symbole de la guerre, c'est l'Enfer et la Géhenne ; celui de la richesse, c'est le Jardin royal et le Paradis.

La richesse se manifeste par l'opulence, le luxe, la splendeur, l'apparat, le confort, l'oisiveté et les plaisirs de la vie. C'est le Palais royal qui incarne ces idéaux de félicité. Naturellement, ce sont les dieux qui sont les premiers à bénéficier de ce mode de vie. Ils le démontrent à travers l'opulence de leurs palais que sont les Temples terrestres, qui sont en même temps le miroir de leurs résidences célestes. Rappelons que le secret de la création pour les dieux mésopotamiens, c'est de s'assurer une vie oisive et heureuse, en faisant travailler une armée d'esclaves humains créés à cet effet. Cet aspect se retrouve dans la cosmogonie coranique, mais doublé du cycle de la guerre : l'Homme, on l'a vu, est créé pour servir d'ennemi rituel que le Roi divin se fait un devoir de vaincre pour manifester sa vaillance guerrière. La logique de la guerre fait de l'humanité une catégorie d'êtres destinés à l'Enfer, et seuls les combattants aux côtés de Dieu peuvent espérer le paradis.

Au Moyen-Orient, le Jardin fait partie intégrante du palais royal, et ce au moins dès le III^{ème} millénaire avant J.-C. Il est attesté en Égypte dès les premières Dynasties, et où le dieu Khem en assure le patronage en tant que puissance régénératrice [95]. En Mésopotamie, ce sont évidemment les Jardins suspendus de Babylone, une des Sept merveilles du monde, qui attestent de la puissance symbolique du jardin royal chez les Anciens [96]. La littérature mythique et épique n'a pas manqué aussi d'évoquer les jardins divins appartenant aux temples comme ceux d'An, Enlil, Adad et Nabû. L'on voit même la déesse Nanna se promener dans le jardin de son temple à Babylone [97]. Dans le domaine Ouest-Sémitique, les dieux syriens Reshep et El ont aussi leurs jardins. À Jérusalem, le Roi Salomon peut s'enorgueillir d'avoir « fait des jardins et des vergers, j'y ai planté toutes sortes d'arbres fruitiers ; je me suis fait des bassins pour arroser de leur eau une forêt de jeunes arbres » (*Ecclésiaste*, 2,4-6).

L'onomastique nous offre la meilleure illustration de la continuité entre le Paradis et le Jardin royal. Le *paradeisos* biblique vient du vieux persan *pairi-daêza* qui signifie : enclos, puis parc ou jardin. Le

95 Wiseman : *Palace*, 41.
96 Roux, *La Mésopotamie*, 333.
97 Wiseman, *Palace*, 41.

Coran a utilisé à deux reprises ce terme d'origine persane : « Ceux qui ont cru et fait des œuvres pies, les Jardins du *firdaws* leur sont [assignés en lieux de] résidence. » (18,107) Ils sont « ceux qui hériteront le *firdaws*, pour y rester éternellement » (19,63). Mais le Coran désigne plus communément le Paradis par *jannât = Jardin*(*s)*. Ce terme est accompagné, dans onze cas, du qualificatif *ᶜadn*, et parfois avec l'expression stéréotypée : « *jannât ᶜadn* sous lesquels coulent des rivières » (16,31) *Jannât ᶜadn* est une expression d'origine biblique : *gan-ᶜêden*, ou Jardin d'Éden [98]. En Hébreu, *ᶜêden* désigne ce qui est *luxurieux,* ou le *délice*, correspondant à son emploi coranique : *Jardins de Délices*. L'association coranique entre le Jardin et les rivières « coulant sous » les jardins, ou « sous » les palais, pourrait être une lointaine réminiscence des fameux Jardins suspendus de Babylone qui ont tant marqué l'imaginaire oriental. Il est certain que ces Jardins sont situés en hauteur, comme l'indique clairement cette expression coranique: « [Le] Jardin [du Paradis est] haut [placé, mais] dont les fruits à cueillir [sont] bas » (69,22-23).

Ce qui est sûr, c'est que le Coran nous offre une image de ce « Jardin de l'éternité » (25,15), ou « Jardin de la félicité (*naᶜîm*) » (26,85) copiée à l'identique sur la splendeur et le faste royal des palais orientaux : « Quand tu porteras ta vue là [au Paradis], tu verras un délice et une pompe royale (*litt.* : une grande royauté). » (76,20) Paradis et Jardins royaux sont l'incarnation éclatante de la splendeur royale. Celle-ci se manifeste notamment par l'immensité du Jardin, « dont la largeur est comme la largeur du ciel et de la terre » (57,21). Ce gigantisme a souvent été un signe de l'opulence royale chez les rois mésopotamiens qui, à l'instar de Sargon II, pouvaient construire des palais pouvant atteindre une dizaine d'hectares de superficie, sans compter leurs jardins...

Le Jardin d'Éden est un jardin royal mis à la disposition du Roi divin. La Bible ne s'y trompe pas en le désignant explicitement comme « Jardin de Yahweh (*gan-yhwh*) » (*Esaïe,* 51,3), ou « Jardin de Dieu (*gan-'êlôhîm*) » (*Ezéchiel,* 28,13). Dans la littérature apocryphe, on voit Dieu se promener au Paradis (*II Enoch,* 8,1-3),

98 *Genèse,* 2,15 ; 3,23-24.

même si dans le domaine biblique et coranique la confusion règne pour ce qui est de la localisation de cet Éden, au ciel ou sur terre.

Le cas de Pharaon est assez significatif pour l'identification du Paradis au Jardin royal. Le Coran nous rapporte cette parabole : « Allah a proposé cette parabole à ceux qui croient : la femme de Pharaon dit : Seigneur ! Construis-moi auprès de toi une maison dans le Jardin, et sauve-moi de Pharaon et de son œuvre. » (66,11) Il s'agit ici d'un véritable transfert d'une résidence royale terrestre vers une résidence royale céleste. La femme de Pharaon est censée avoir une résidence en Égypte bâtie au milieu du jardin royal.

Le stéréotype édénique du jardin arrosé de rivières est utilisé par le Coran pour décrire les attributs de la royauté terrestre, comme celle de Pharaon : « Pharaon a appelé les siens et a dit : « Ô mon peuple ! N'ai-je pas la royauté sur l'Égypte, et ces rivières qui coulent sous moi. Ne [le] voyez-vous pas ? » (43,51) Puis Allah rappelle que Pharaon était dans « des Jardins et des sources, et [avait] des Trésors et un lieu de séjour noble » (26,57-58). En fait, il y a ici dans ces textes deux stéréotypes que le Coran utilise couramment pour désigner le Paradis : « les rivières qui coulent sous les Jardins », et les « Jardins et sources (*jannât wa-ʿuyûn*) » (15,45) Ce dernier trait est assez significatif, car le Coran l'utilise indistinctement pour désigner le Paradis ou les simples plantations terrestres : « Allah vous a fait don du bétail et de [vos] enfants, et de jardins et de sources. » (26,134) [99] Le bienfait d'Allah s'exprime ainsi par les mêmes clichés appliqués aussi bien pour le monde terrestre que pour le monde céleste.

De même que lorsque Muhammad a été la cible de critiques de la part des Mecquois de n'avoir pas eu la richesse et l'apparat qui sont le lot des rois-prêtres, Allah consola son Élu par cette évocation : « Gloire à Celui qui, s'Il avait voulu, t'aurait apporté mieux [que ce dont on te reproche de ne pas avoir] : des jardins au-dessous desquels coulent les rivières, et Il t'aurait construit des Palais. » (25,10) Ces fastes royaux sont naturellement ceux que les Mecquois imaginaient ou qu'ils auraient connus eux-mêmes lors de leurs voyages

[99] *Cf.* : 26,147.

caravaniers vers le Nord auprès des grandes villes des Empires byzantin et sassanide.

C'est, d'ailleurs, pour cette raison que les adversaires de Muhammad ont mis en doute sa révélation en s'étonnant qu'Allah ait choisi un habitant d'une petite cité marginale et perdue dans le désert pour faire connaître Son message, au lieu de le confier à une personnalité d'un des deux plus grands et prestigieux empires du monde : « Et ils ont dit : « Que ce Coran n'est-il descendu sur un homme considérable des Deux Cités (*al-qaryatayn*) [100] ! » Sont-ce eux [les méchantes langues mecquoises] qui distribuent le bienfait de ton Seigneur ? » (43,31-32)

Puis, le Coran d'expliquer que si Allah avait voulu mettre sur le même pied d'égalité les Mecquois arabes et les riches habitants des grands Empires, Il aurait « pourvu les demeures de ceux qui sont infidèles au Bienfaiteur [= les Mecquois] en terrasses d'argent et en degrés [d'argent] pour y accéder. [Nous aurions mis aussi] dans leurs demeures des portes et des lits [d'argent] sur quoi ils s'accouderaient, ainsi que des ornements. Encore que tout cela ne soit qu'objet de jouissance dans la Vie d'ici-bas, alors que la Dernière [vie] est pour les Pieux. » (43,33-35) Le sens de ce propos est clair : il est aussi vain de reprocher à Dieu d'avoir élu pour le prophétat un habitant d'une modeste cité du désert que de Lui reprocher de n'avoir pas pourvu les riches de cette cité du faste palatial des grandes cités impériales.

De plus, cette distribution inégale des richesses entre elle-même dans le projet divin de tenter les riches pour leur faire commettre des péchés fatidiques. Ce qui signifie précisément que le décor et le luxe palatiaux d'ici-bas seront ceux dont bénéficieront les Pieux au Paradis et qui en seront les « Héritiers » (39,74). Les Élus et « ceux qui craignent leur Seigneur, auront des Salles au-dessus desquelles [il y aura] des Salles construites, [et] au-dessous desquelles couleront les rivières » (39,20) [101] Ce trait est intéressant, car il révélerait l'ignorance des Mecquois de l'architecture étagée, considérée ici comme un signe du faste palatial, donc propre au Paradis.

---

[100] Byzance et l'Empire sassanide.

[101] *Cf.* : 29,58 et 9,72.

Des « lits surélevés, des cratères posés, des coussins posés, et des tapis étendus » feront partie du mobilier paradisiaque. Sur ces « lits surélevés » (88,13) [102] et « tressés » les Élus seront « accoudés et faisant vis-à-vis » (56,15-16) [103], parfois, « accoudés sur des couches dont l'envers sera de brocart, et les fruits des jardins seront à leur portée » (55,54). Mais souvent ce sont des « sofas (*'arâik*) » sur lesquels les hommes sont appelés à « s'accouder, et où ils ne voient ni soleil, ni froidure. Proches d'eux en sont les ombrages et inclinés très bas en sont les fruits à cueillir. » (76,13-14) Ce cliché du repos sur un sofa à l'ombre d'un arbre dont les fruits sont à portée de main et faisant vis-à-vis à sa compagne se retrouve curieusement tel quel sur un célèbre bas-relief du palais d'Assurbanipal à Ninive datant du VII[ème] siècle av. J.-C., et représentant le roi à l'ombre d'une vigne qui pend au-dessus de lui, accoudé sur un sofa « surélevé », et faisant vis-à-vis de la reine Assur-Shurrat [104]. Cela prouverait, soit dit en passant, que l'art mésopotamien est davantage dominé par des stéréotypes que par le souci de décrire des situations historiques. Le Coran n'a pas hésité à y puiser quelques uns de ses clichés.

L'habit aussi sera de circonstance : « sur eux [les élus] seront des vêtements verts en satin et brocart. Ils seront parés de bracelets d'argent » (76,21), « de bracelets d'or et de perles. Et là leurs vêtements seront de soie » (35,33).

Mais ils auront aussi à fréquenter, à l'instar sans doute de leur Seigneur royal, de jeunes et belles femmes, mises généreusement à leur disposition. Ce sont des « Houris aux grands yeux, semblables à la perle cachée (...) que Nous avons formées à la perfection, et que Nous avons rendues vierges, coquettes, d'égale jeunesse » (56,22-23 & 35-37) Ce sont « des Houris cloîtrées dans des pavillons » (56,72), « au regard modeste que n'aura déflorées ni Homme ni Démon (...) [belles] comme le rubis et le corail » (55,56 & 58).

---

[102] *Cf. :* 56,34.
[103] *Cf.* : 37,44.
[104] Marello, *Les Femmes et les Palais*, 55.

Le Paradis est le lieu de l'abondance par excellence, dominée cependant par les produits alimentaires. La flore est réduite aux produits consommables. Les fleurs brillent par leur absence. Si le Paradis contient « tous les fruits » (47,15), seuls les palmiers et les grenadiers (55,68) sont identifiés parmi la flore édénique. Ainsi, comme nourriture, les élus dégusteront « des fruits au choix, et [mangeront] de la chair d'oiseaux dont ils raffolent » (56,20-21).

Quant à la boisson, elle est de toutes sortes, livrée par rivières entières : « des rivières d'une eau non croupissante, des rivières d'un lait au goût inaltérable, des rivières de vin, volupté pour les buveurs, [et] des rivières de miel clarifié » (47,15). Le vin sera servi par de jeunes échansons : « parmi [les élus] circuleront des éphèbes (*wildân*) immortalisés, avec des cratères, des aiguières et des coupes d'un limpide breuvage » (56,17-18). Ce sont des « éphèbes immortalisés que, si tu les voyais, tu les croirais des perles détachées » (76,19), ou des « éphèbes (*ghilmân*) [mis à leur service] à eux [aux élus], pareils à des perles cachées » (52,24). Il est clair que ces échansons qui partagent le même aspect que les Houris - pareilles, elles aussi, à des « perles cachées »- sont des eunuques, dans la bonne tradition royale mésopotamienne qui a pris l'habitude de castrer les employés mâles de l'entourage royal. Sage précaution dans des palais qui abritent une population féminine nombreuse et au « service » exclusif du roi [105].

La boisson par excellence, c'est bien le vin, qui sera servi par un personnel de circonstance, mais aussi dans une vaisselle de valeur : on « fera circuler un verre [de boisson] limpide, claire, volupté pour les buveurs. Ils n'en seront pas incommodés, et elle ne sera pas épuisée » (37,45-47). « On fera circuler parmi eux des vaisseaux d'argent et des cratères de cristal, de cristal d'argent harmonieusement ouvrés. Là ils seront abreuvés de coupes dont le mélange sera de gingembre - source dans ce jardin nommée *Salsabîl* » (76,15-18). Enfin, « les Innocents boiront à des coupes dont le mélange sera de camphre » (76,5), et seront « arrosés d'un vin rare et cacheté. Son cachet sera de musc. Et pour en avoir, que la compétition commence ! C'est un vin mêlé [d'eau] du *Tasnîm*, source à laquelle boiront les Proches d'Allah. » (83,24-27)

---

[105] Durand, *Les Eunuques*, 6.

Ce tableau paradisiaque achève d'identifier le Jardin d'Éden avec son modèle oriental. L'imaginaire paradisiaque n'a ainsi paradoxalement rien de surhumain ou d'extra-humain. Sans doute, la limite suprême de l'homme moyen-oriental n'est qu'un dieu, puissant certes, mais imaginé sous les traits des potentats orientaux. En somme, l'idéologie et l'imaginaire orientaux n'ont jamais dépassé les limites de l'humain, contrairement aux Indo-européens. Pour les Orientaux, le stade suprême de l'homme, c'est encore l'homme. La Nature, elle, est réduite à un décor mis au service de la volonté de puissance, idéal suprême de l'Homme-Dieu.

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 4

LE PANTHÉON CORANIQUE

Retour à la table des matières

Quelle est la place du *monothéisme* dans l'idéologie et la théologie coraniques ? Question d'autant plus urgente que nous avons pu parcourir le cycle de l'Épopée de la création sans devoir évoquer la polémique autour du polythéiste dont on connaît la place éminente qu'elle occupe dans texte coranique. Notre reconstitution de l'Épopée coranique de la création est-elle fautive au point d'ignorer cette problématique essentielle dans la longue et douloureuse lutte de Muhammad contre le polythéisme mecquois ? Ou alors, la présence de divinités adorées par les Arabes et combattues avec tant de pugnacité par Allah et ses prophètes, ne serait-elle pas un simple accident dans l'histoire du monde, dans cette épopée constitutive du projet divin du monde ?

Rien n'est moins sûr. Loin de rencontrer *par hasard*, sur Son chemin, ces *fausses* divinités, Allah se présente en fait, et au sein de l'épopée même de la création, comme l'architecte en chef de l'existence de ces divinités qui vont même jusqu'à occuper une place essentielle dans le projet divin de l'histoire du monde.

Le secret de l'articulation des divinités dans l'épopée de la création réside dans l'identification établie, dans le Coran, entre ces divinités et

la génération des démons présidés par Iblîs qui apparut lors de la création de l'homme.

C'est que, lors de cette création du monde, comme on l'a vu plus haut, Allah a conçu l'Humanité en tant que partie ennemie, programmée pour faire la guerre à Allah. Mais, pour inciter les hommes au péché, Allah a avalisé le projet, présenté par Iblîs, pour que ces hommes se rallient à celui-ci et aux membres de son clan, aux fins de déclarer la guerre à Allah. Ainsi, les hommes se seront ralliés à de *fausses* divinités issues d'Iblîs, qui, le Jour du Jugement - celui de la *Grande bataille* - ne tarderont pas à faire tomber leur masque et à se retourner contre leurs adorateurs, pour les dénoncer auprès de leur seigneur et commanditaire royal : Allah.

Toutefois, ces divinités démoniaques, pour utiles qu'elles soient à la réalisation du projet divin de la création, ne partageront pas moins le sort promis à leur chef Iblîs, en terminant leur existence dans les tourments de l'Enfer en compagnie de leurs anciens adorateurs, l'Humanité pécheresse et ennemie du Roi divin.

Nous pouvons maintenant lire plus facilement l'épopée de la création ainsi complétée : Iblîs a été damné par Allah pour avoir refusé de se prosterner devant Adam. Ayant proposé de tromper les hommes en contrepartie d'un sursis à son entrée en Enfer, Allah accorda à cet ange déchu ce répit avec empressement, mais à la condition de l'aider à remplir la Géhenne tout ensemble des Humains et des Démons. La Géhenne sera ainsi le lieu du séjour éternel non seulement du genre humain, mais aussi du genre démoniaque, c'est-à-dire des *fausses* divinités.

Tout le sens de la création se résume alors en ceci : « Si Allah avait voulu, Il aurait conçu les hommes en une seule communauté. [En fait, les hommes] continuent à s'opposer, sauf ceux qu'Allah a graciés. Et c'est pour cela qu'il les a créés. Et le décret d'Allah se sera réalisé : « J'emplirai certes la Géhenne de Djinns et d'Humains tous ensemble ! » (11,119) Autrement dit, « si Nous l'avions voulu, Nous aurions apporté à chaque âme sa [bonne] Direction. Mais, la Parole émanant de Moi se réalisera : « Que J'emplirai la Géhenne de Djinns et d'Humains tous ensemble ! » (32,13)

Le but de la création est bien de faire entrer en Enfer non seulement l'Humanité, mais aussi les Djinns. Quand Allah promet à Iblîs d'emplir la Géhenne « de toi et de ceux qui t'aurons suivi » (38,85) - c'est-à-dire *de ceux qui t'auront adoré parmi les Humains* - l'on voit s'établir ici une identification entre Iblîs, en tant que Djinn, et les divinités adorées.

Et en effet, le Coran nous apprend que les divinités adorées par les ennemis de Dieu sont issues directement d'Iblîs, et que celui-ci se présente comme la première divinité mineure adorée par l'Humanité. Mais on apprend aussi que ces divinités générées par Iblîs se recrutent parmi les Djinns et se présentent sous forme de Démons (*shaytân*, pluriel : *shayâtîn*) [106].

C'est donc Iblîs qui va incarner le lien génétique entre Anges, Djinns et Démons. Iblîs est Ange, puisque « Nous avons dit aux Anges « Prosternez-vous devant Adam ! » alors ils se sont prosternés sauf Iblîs. » (7,11) [107] De même que ce même Iblîs angélique est qualifié de *shaytân* quand il tenta Adam et Ève (2,36 &168)[108]. Cependant, dans un seul cas, lors de la cérémonie de prosternation devant Adam, Iblîs se présente comme celui « qui était parmi (*mina*) les Djinns » [109] (18,50).

---

[106] En fait, il n'existe pas de différence significative entre les Anges, les Démons et les Djinns : ils sont tous créés à partir du feu : les Anges, comme le déclare Iblîs lui-même, sont créés de « feu » (7,12). Les Démons, quant à eux, sont créés de « feu clair » (55,15), et les Djinns du « feu de la [Fournaise] Ardente » (15,27).

[107] *Cf.* : 15,30-31 ; 17,61 ; 20,116 ; 38,73-74.

[108] *Cf.* : 7,20 & 27 ; 20,120.

[109] Pour comprendre cette soudaine confusion entre Iblîs d'origine angélique et, ici, celui « venant de » Djinns, il faudrait prendre en compte l'absence dans le Coran du concept de transformation ou d'évolution d'un état à un autre. Pour rendre compte du phénomène de transformation, le Coran se contente de l'expression « il était tel ». Cette expression peut avoir un sens statique, désignant un état de fait existant « antérieurement », comme un sens dynamique décrivant un résultat, l'aboutissement d'une transformation, ou encore la confirmation d'un état après une épreuve. L'expression « sauf Iblîs qui était parmi les Djinns », désigne l'état final auquel est arrivé l'ange Iblîs à la suite de sa désobéissance. Cette expression serait à lire ainsi : « sauf Iblîs

Pouvons-nous prétendre dans ces conditions que les Djinns, d'origine angélique, aient été dégradés à la suite d'une rébellion ? Le cas d'Iblîs serait là pour nous faire pencher vers cette hypothèse. Mais le Coran nous en présente une explication encore plus subtile.

La déclaration de principes des Djinns

Dans la sourate consacrée aux Djinns, Allah rend compte de la manière par laquelle la communauté des Djinns a reçu officiellement le message apporté par Muhammad. Des membres de cette communauté démoniaque ont été dépêchés auprès de l'envoyé d'Allah pour écouter le message divin. Après quoi, ils retournèrent parmi les leurs pour annoncer la nouvelle. Et c'est en ces termes qu'Allah a pris l'initiative d'informer Muhammad sur cette conversion des Djinns : « Dis [toi Muhammad aux hommes] : Il m'a été révélé [par Allah] qu'un groupe de Djinns écoutèrent [le Coran] et dirent : « Nous avons entendu une prédication étonnante, guidant à la Rectitude. Alors, nous y avons cru et nous nous sommes engagés à n'associer personne à notre Seigneur. » [Et ces Djinns ont déclaré aussi] que « notre Seigneur, qu'Il soit exalté ! n'a pas pris de compagne et n'a pas adopté d'enfant », et que « un insensé parmi nous dit contre Allah des insanités », et que « nous pensions que ni les Humains ni les Djinns ne diraient du mensonge sur Allah », et que « il y avait des mâles parmi les Humains qui cherchaient refuge auprès de mâles parmi les Djinns, de sorte que ceux-ci accrurent leur folie », et [ces Djinns] crurent, comme vous avez cru vous-mêmes qu'Allah ne ressusciterait personne. » (72,1-7) [110]

Il y a donc ici une véritable déclaration de principes, une sorte de *communiqué de presse* des Djinns, dirions-nous de nos jours, annonçant leur ralliement à Muhammad. Cette nouvelle ère met en

qui était *entré* parmi les Djinns ». Remarquons ici que l'absence de conscience d'*évolution* dans l'Orient ancien, correspond à un vécu de l'Histoire comme suite d'exécutions d'ordres ou de décrets divins. L'idée d'évolution ferait basculer l'Histoire en dehors des décrets divins, donc de la volonté divine, et risquant de faire de celle-ci un lieu de pouvoir autonome mû par des forces naturelles ou humaines libres et indépendantes de la volonté divine.

[110] *Cf.* : 46,29-32.

même temps fin à l'ancien pacte qui liait les Djinns aux hommes, celui par lequel des écoutes aux portes du Ciel étaient organisées pour percer les secrets des dieux. C'est là d'ailleurs la fonction essentielle des Djinns jusqu'à la venue de Muhammad qui mit fin à ce trafic.

Cette déclaration est unique en son genre dans le Coran. Elle appartient au genre du mythe servant à expliquer les bouleversements politico-religieux et la genèse d'un nouvel ordre théologique conforme au nouveau rapport des forces à la suite de l'apparition du Prophète. La déclaration des Djinns donne ici une explication canonique du processus par lequel les hommes en sont venus à adorer des divinités parmi les Djinns.

Cette déclaration faite par les Djinns est aussi une sorte d'accusé de réception du message de Muhammad par la communauté des Djinns. Seulement, ici, Muhammad ne s'est pas déplacé pour aller leur dicter le message, mais ce sont eux qui ont délégué des émissaires chargés d'écouter les paroles divines : « Et quand Nous t'adressâmes [Ô Muhammad !] une troupe parmi les Djinns pour écouter le Coran. Et quand ils se présentèrent [devant toi], ils ont dit : « Ecoutez ! » Et quand ils eurent fini [d'écouter le Coran], ils retournèrent à leur peuple en Avertisseurs. Ils dirent : « Ô notre peuple ! Nous avions écouté un Écrit descendu après [celui de] Moïse, conforme (*musaddiq*) à celui qui est entre Ses mains [à Allah], qui dirige vers la Vérité et vers une Voie droite. Ô notre peuple ! Répondez [positivement] au Prédicateur (*dâ*ᶜ*iya*) d'Allah, et croyez en lui (= Muhammad). [Allah] vous pardonnera une partie de vos péchés, et Il vous protégera d'un Tourment cruel. » (46,29-31)

Le principal enseignement que nous puissions tirer de ces déclarations officielles des Djinns, c'est que ces Démons assument réellement la fonction d'intermédiaires entre Allah et les hommes. Par conséquent, leur qualité de divinités mineures n'a pas été reniée par Allah. Ce n'est qu'avec la venue du Prophète que ces Démons ont décidé de cesser de jouer les intermédiaires, et de se rallier à Muhammad qui, justement, devait les relayer dans cette fonction. Il est clair que selon ce récit, les divinités mineures n'étaient pas de *fausses* divinités, et que l'arrivée de Muhammad ne les a pas réduites à néant, mais seulement dépossédées de leurs anciens pouvoirs.

Ce récit de la conversion des Djinns appelle quelques autres remarques. Tout d'abord, les Djinns se présentent comme une communauté similaire à celle des Humains, appelée elle aussi à adhérer au message diffusé par Muhammad. « Ô Assemblée des Djinns et des Humains ! Ne vous est-il pas venu des Messagers issus de vous-mêmes, vous relatant mes signes et vous avertissant de votre Rencontre que voici ? » Ils ont répondu : « Nous témoignons contre nous-mêmes. » (6,130) Deuxièmement, le Coran, en tant qu'appel à la croyance en Muhammad, s'adresse aux Mecquois, qu'ils soient humains ou démons. Troisièmement, c'est à son insu que Muhammad a dû recevoir une délégation officielle des Djinns ayant assisté à la lecture du Coran et en ayant pris note. Quatrièmement, cette délégation démoniaque a agi en véritable association prophétique, en Avertisseurs (*mundhirûn*) auprès de la Communauté des Djinns, de la même manière que Muhammad a été investi dans sa fonction d'Avertisseur de sa communauté mecquoise après avoir écouté le Message divin de la bouche de l'Ange Gabriel, le *rûh, (l'Esprit)*.

Quant aux résolutions prises par les Djinns à la suite de la venue du Prophète, la Déclaration en expose deux. D'abord les Djinns se sont engagés, en tant que divinités mineures chargées de la divination, à ne plus écouter aux portes du ciel ce qui se décide pour les hommes : Nous Djinns, déclarons « que nous occupions [au ciel] des postes d'écoute. Alors, maintenant [après la venue de Muhammad], celui qui écoute, trouve pour lui une flamme aux aguets. Et [nous déclarons que] nous ne savons si c'est un mal qui a été voulu pour ceux qui [vivent] sur terre, ou si leur Seigneur leur a voulu de la rectitude. (...) [C'est Lui] le Connaisseur de l'Inconnu (*ghayb*). Il ne fait connaître son *ghayb* qu'à celui qu'Il agrée comme Prophète (*rasûl*). » (72,9-27)

Ce dernier trait est essentiel, car il met le doigt sur le véritable enjeu de cette profession de foi. Ces Djinns, devenus croyants *en Muhammad,* annoncent tout simplement leur volonté de transférer leurs pouvoirs au nouveau prophète, notamment leur pouvoir divinatoire, celui qui leur permet la connaissance des secrets du ciel, ou le *ghayb*. Mais, plus précisément, ce qui intéresse ici Muhammad, ce n'est pas de devenir un devin connaisseur du *ghayb*, mais essentiellement de neutraliser les pouvoirs exercés jusqu'ici par les Djinns.

Quant à la divination elle-même, c'est une institution qui revient certes de droit aux prophètes, mais qui n'a pu être exercée en dehors de l'activité oraculaire prophétique. En somme, la divination a été entièrement identifiée et couverte par la prophétie. Si donc Muhammad s'en est pris aux Djinns en tant que devins, c'est uniquement pour les neutraliser à son profit. La dernière phrase du texte que nous venons de citer n'y laisse aucune ambiguïté : Allah n'octroie plus le privilège de la connaissance du *ghayb* qu'au « prophète (*rasûl*) » qu'Il agrée Lui-même. D'ailleurs, cette règle n'exclut pas la possibilité pour les Djinns d'être autorisés à connaître le *ghayb*. La fonction de *rasûl* ne s'applique pas ici uniquement aux humains. C'est ce qui nous permet de vérifier encore une fois l'équivalence que le Coran établit entre la fonction prophétique et la fonction des divinités mineures.

Ainsi, l'avènement de Muhammad a provoqué une levée de boucliers chez les Djinns qui ont très vite compris que leurs pouvoirs auprès d'Allah sont désormais gravement menacés. La profession de foi des Djinns l'a clairement avoué : « [Et nous déclarons] que lorsque le Serviteur d'Allah (= Muhammad) a entrepris de prêcher pour Allah, ils [les Djinns rebelles] faillirent être agglutinés sur lui (= le Serviteur d'Allah). » (72,19) Seule une fraction des Djinns s'est rangée du côté du nouveau ministre de dieu, en accompagnant leur soumission de la déclaration de principes que nous commentons.

La seconde résolution des Djinns *croyants* en Muhammad est, comme ils l'expliquent eux-mêmes aux versets 72,1-7 relatifs à leur profession de foi, de rejeter l'association à Allah de toute autre divinité. Les Djinns rejettent en substance l'idée qu'Allah aurait accepté d'adopter parmi eux une compagne (*ṣâḥiba*) ou un enfant (*walad*), accusant par là leur « insensé » qui aurait prononcé ainsi des « insanités contre Allah » : allusion à peine voilée à Iblîs, auquel il est reproché d'être à l'origine de l'idée d'association. Enfin, les bons Djinns accusent leurs congénères de ne pas croire en la Résurrection [111].

[111] *Cf. :* 72,7.

Cette mise au point divine sur l'origine des « fausses » divinités a cherché avant tout à dissocier la qualité de *djinn* de celle de divinité. Il s'agit donc d'affirmer que croire en l'existence des Djinns, comme le font les Arabes de l'époque, ne doit pas déboucher nécessairement sur leur adoration et leur adoption en tant que divinités. Allah explique ainsi que si l'on a pu promouvoir abusivement des divinités parmi les Djinns, la majeure partie de ceux-ci se sont ouvertement désolidarisés de cette manœuvre. Tel est le message qu'a voulu faire passer le Coran par la bouche des Djinns.

Mais, cette explication coranique hésite en fait entre une conversion de la part des Djinns, une sorte de *mea culpa* de leur part, après avoir été édifiés par le message coranique, et une dénonciation de pratiques illégales qu'Allah n'aurait pas souhaitées avant même la venue du Prophète. Sans doute, ce flou permet-il d'esquiver de reconnaître une nécessité incontournable exigée par l'historicité du prophétisme : ce qui est devenu faux avec l'avènement du prophète n'est pas nécessairement faux *avant* lui. C'est que Dieu, Lui, existait avant le Prophète et les hommes y croyaient avec la même sincérité et la même force qu'*après*. De plus, le Prophète ne pourrait leur reprocher de n'avoir pas cru en sa prophétie *avant* sa venue. Et il ne pouvait naturellement nier qu'avant lui il existait d'autres intermédiaires entre Dieu et les hommes. Il est clair que l'accusation d'association dirigée contre les Djinns et les hommes montre ici ses limites, puisqu'elle ne peut toucher à l'institution de la médiation qu'elle incarne, sans que la prophétie elle-même n'en fasse les frais à son tour. Le prophète n'est rien d'autre qu'un intermédiaire, devant être pris pour ce qu'il est : une divinité mineure indistincte parmi toutes celles qui remplissent les panthéons orientaux. D'où le faux procès intenté tout au long du Coran contre les Associateurs pour usurpation des prérogatives divines, etc. Car la contradiction théologique est bien là : la prophétie qui nie la qualité divine aux Djinns, pour en être l'unique bénéficiaire, est elle-même une institution divine. Elle est donc mal placée pour reprocher à ces Démons de commettre le péché d'association (*shirk*).

Anges contre Djinns

La même ambiguïté se retrouve dans la querelle qui a opposé les Anges aux Djinns. En effet, le Coran identifie les divinités mineures

parfois aux Anges, parfois aux Djinns. L'expression la plus remarquable de cette ambiguïté se trouve dans ce dialogue au Jour du Jugement : « Le jour où Allah réunira les Impies tous ensemble, puis dira aux Anges : « Est-ce vous que ceux-ci adoraient ? » Les Anges répondront : « Gloire à Toi ! Tu es notre Patron en dehors d'eux. C'est qu'ils adoraient les Djinns auxquels la plupart d'entre eux croyaient. » (34,40-41) Étonnante dérobade des Anges ! Comment l'expliquer ? Ces Anges se sentaient-ils quelque peu coupables d'être l'objet d'adoration par les hommes, et pour se disculper, ils se seraient refusés d'être identifiés aux Djinns ? Ce qui est certain, c'est que nous avons là un véritable jeu de cache-cache entre Anges et Djinns, alors même qu'ils sont tous les deux adorés par les Humains. Peut-être y voyons-nous ici poindre la préférence d'Allah pour les Anges, leur offrant, par cette dérobade, l'occasion d'échapper au triste sort qui pourrait les attendre en tant que divinités secondaires. D'où les Djinns apparaissent souvent comme l'objet de l'adoration : les hommes « ont attribué à Allah des Djinns en guise d'Associés, alors qu'Il a créé ceux-ci. Ils Lui ont fabriqué des Fils et des Filles sans savoir » (6,100), allusion manifeste à la Triade angélique féminine de la Mecque. Et pourtant, c'est bien sous forme de Djinns qu'elles apparaissent dans ce dernier texte.

Autre passage remarquable sur cette ambiguïté : Allah interpelle Son Prophète : « Consulte-les donc [pour que les Impies t'expliquent] si à ton Seigneur échoient les filles, et à eux les fils ; ou alors Nous aurions créé les Anges en leur présence [pour avoir su de quel sexe ils étaient]. Ils prétendent qu'Allah a enfanté, alors qu'ils mentent (...) Et ils ont établi entre Lui et les Djinns une parenté, alors que les Djinns savent bien qu'ils vont être jugés. (...) [Pourtant, ces êtres associés disent :] « Il n'existe pas un parmi nous qui n'ait pas sa place spécifique [auprès du Trône]. C'est nous qui sommes placées en rangs. Et c'est nous qui exaltons [Allah]. » (37,149-152 &158, & 164-166) Il est évident qu'il s'agit ici de Djinns, mais aussi d'Anges pris, selon leurs propres déclarations, faussement par les hommes pour des divinités associées à Allah.

Que conclure sur la place faite aux Anges et aux Djinns dans la pratique de l'association ? Les Djinns sont identifiés par les contemporains de Muhammad aux divinités mineures associées à Allah.

Or, pour Allah, l'existence des Djinns ne fait pas l'ombre d'un doute. L'élection de Muhammad à la prophétie a motivé la desactivation des Djinns et leur dépouillement des prérogatives qu'ils assumaient jusque là. C'est le contenu de la déclaration de principes émise par la communauté des Djinns. Ainsi, le Coran procède à une relecture de l'histoire des Djinns et de leur relation aux Anges. Pour lui, dans un premier temps, la promotion des Djinns en divinités associées à Allah décidée par les hommes a fait de ces Djinns de véritables Anges écoutés par Dieu, puisque celui-ci les a reconnus comme faisant partie de Son Assemblée ou de Sa Cour céleste. Cette lecture faite par le Coran de la genèse de l'association est ambiguë, car elle permet d'en tirer deux conclusions contradictoires. D'une part, les hommes et les Djinns ont usurpé les pouvoirs divins en érigeant des divinités mineures capables de violer les secrets de Dieu et d'intercéder auprès de Lui sans Sa permission. D'autre part, les Djinns, devenus des divinités mineures, sont de véritables anges restés fidèles au service de leur Seigneur et qui ne croient pas à leur propre divinisation, même s'il leur arrive de le faire croire aux hommes réprouvés par Dieu. Cette double lecture faite par le Coran de la nature des divinités mineures est due à la difficulté qu'il éprouve à négocier le passage de l'ère de l'avant Muhammad et celle d'après. La question non résolue reste de savoir si, avant la venue de Muhammad, les pouvoirs des Djinns doivent être considérés comme légitimes en leur temps ou si l'on doive les réprouver et les considérer comme des empiétements sur ceux du grand Dieu. Parallèlement à cette difficulté, le Coran a profité de cette ambiguïté pour en faire un enjeu de tromperie pour les hommes : les Anges/Djinns se présentent à ceux-ci en tant que divinités, mais, le Jour du Jugement, ils se retournent contre leurs adorateurs pour les dénoncer auprès de Dieu.

Les Associateurs croient en Allah

Allah était bien une divinité adorée par les Associateurs (*mushrik*$^{\hat{u}n}$) arabes. Cette donnée fondamentale est généralement méconnue des Musulmans, même si le Coran l'énonce et la répète à satiété. C'est là sans doute une conséquence de la polémique post-coranique menée contre l'ancienne société arabe qui, aux yeux des nouveaux convertis, ne pouvait en tant que société *païenne* avoir cru en Allah. Pour désigner les *païens*, le Coran utilise le concept

d'*association* (*shirk*) qu'il serait abusif de confondre avec *polythéisme*. Dans l'esprit du Coran, le *shirk* est le péché d'*associer* à Dieu des divinités *non autorisées* par celui-ci. Autrement dit, sont acceptables et acceptées les divinités qui exercent leur office sous le contrôle de leur chef divin et dans le respect de la hiérarchie. Avec toutefois cette précision : le Coran refuse d'accorder à ces divinités le titre divin en avançant une définition restrictive de la qualité divine. Or cette restriction se justifie uniquement dans les limites de la polémique et de la guerre menée par Muhammad contre le pouvoir des divinités mecquoises. Nous verrons que sur le plan purement théologique, le Coran est fondamentalement polythéiste et il ne contient pas de critique de fond du polythéisme. En fait, le Coran - tout comme la Bible - ont ignoré la doctrine monothéiste qui n'est en fait qu'un produit idéologique occidental tardif.

Arrêtons-nous tout d'abord sur la présence d'Allah à la tête du panthéon arabe. Le Coran nous présente les Associateurs qorayshites comme d'authentiques et sincères croyants en Allah, auquel ils sont aussi fortement attachés que l'est leur nouveau prophète Muhammad. Celui-ci, nous explique le Coran, a été envoyé à une cité dont la divinité poliade est Allah : « Dis [toi Muhammad] : J'ai seulement reçu l'ordre d'adorer le Seigneur de cette Cité [mecquoise] qu'Il [Allah] a sacralisée. » (27,91) Allah a donné cet ordre aux habitants de la Mecque : « Qu'ils adorent le Seigneur de ce Temple qui les a prémunis contre la faim et les a mis à l'abri d'une crainte ! » (106,3-5) [112] En tant que patron de la Mecque et de ses environs, Allah se présente à ses habitants comme leur « Seigneur et le Seigneur de [leurs] premiers Ancêtres » (44,8). Allah n'est donc pas seulement le dieu des contemporains mecquois de Muhammad, mais il est leur grande divinité originaire, la seule qu'ils aient eu à connaître.

De leur côté, les Mecquois ne se sont pas privés d'affirmer leur attachement à Allah : « Si tu les interroges : « Qui a créé les cieux et la terre et a soumis le soleil et la lune ? » Ils te répondront : « C'est Allah ! » (29,61) [113] De même que ces Associateurs reconnaissent que « la terre et tout ce qui s'y trouve [...] est à Allah » (23,84-85). Et ils

---

[112] *Cf.* : 29,67.

[113] *Cf.* : 31,25 et 39,38.

auront toujours la même réponse quand on leur demande : « Qui est le Seigneur des sept cieux et le Seigneur du Trône grandiose ? » (23,86,87) ; ou : « Dans les mains de qui se trouve la royauté de toute chose, et qui protège et n'est pas l'objet de protection [de quiconque] ? » (23,88-89) Ou encore : « Qui vous a créés ? » (43,87) A toutes ces questions, ils répondent invariablement : « C'est Allah ». Et c'est à ce même dieu qu'ils s'adressent quand ils sont dans la détresse ou devant un danger imminent, notamment en pleine mer (31,32) [114]. Ils savent aussi que c'est Lui qui leur dispense la pluie « qui a vivifié la terre après sa mort » (29,63). De même qu'ils jurent en Son nom pour nier la résurrection (16,38), ou pour promettre de suivre le Héraut que Dieu leur enverra (35,42). Dans leurs sacrifices, ils n'oublient pas la part qui revient à Allah (6,136).

En résumé, « la plupart d'entre eux ne croient en Allah qu'en étant [en même temps] des Associateurs. » (12,106) Ils répugnent d'évoquer Allah seul : « Si dans le Coran tu évoques ton Seigneur, seul, ils tournent le dos par répulsion » (17,46), « et si celles [parmi les divinités] qui sont au-dessous de Lui sont évoquées, alors ils se réjouissent » (39,45).

Détournement des Anges

Ainsi, les Qorayshites, avant la révélation coranique, sont de vrais croyants, vouant un culte sincère à Allah en tant que leur divinité suprême et comptent même sur Lui en cas de coup dur, même si leur cœur penche davantage du côté des divinités mineures. Sans doute que les services de ces dernières sont plus efficaces et plus proches de leur quotidien que ceux rendus par un Allah trop éloigné et soucieux beaucoup plus des grandes affaires du monde que des petites misères des hommes.

D'où pour le Coran l'association a consisté à *adjoindre* à Allah des divinités plus proches des hommes. Pour ce faire, les Arabes ont détourné des Anges proches du Trône céleste, pour en faire des divinités de sexe féminin, associées à Allah dans Son exercice du pouvoir royal. Ayant eu vent de cette manœuvre, Allah n'a pu que

[114] *Cf.* : 6,41 ; 10,12 & 22 ; et 16,53.

protester contre ce véritable coup d'Etat monté par les hommes contre son pouvoir absolu : « Avez-vous considéré *al-Lât* et *al-ᶜUzzâ*, et *Manât* l'autre troisième. Avez-vous pour vous le mâle et a-t-Il [Allah] pour Lui la femelle ? Cela, alors, serait un partage inique. Ce ne sont que des noms dont vous les avez nommées, vous et vos pères. Allah ne fit descendre avec elles aucun pouvoir (*sultân*). Vous ne suivez que votre conjecture et ce que désirent vos âmes [...] L'homme a-t-il ce qu'il désire ? [...] Que d'Anges, dans les cieux, dont l'intercession ne servira à rien, sinon qu'après qu'Allah l'aura permis, en faveur de qui Il voudra et Il agréera ! En vérité, ceux qui ne croient pas en la Vie Dernière donnent certes aux Anges l'appellation de femmes. » (53,19-27)

Ce texte délimite et relativise à nouveau la critique coranique de l'association. Il y est, en effet, clairement affirmé que Dieu a admis des divinités mineures associées aux côtés d'Allah et consacrées à l'intercession, en leur en donnant une autorisation expresse. Ce « polythéisme » a été clairement réaffirmé par le Coran dans le verset dit du *Trône*, un des versets les plus célèbres et les plus révérés par les Musulmans. Dans ce verset, Allah admet sans ambages qu'Il est entouré de divinités mineures destinées à l'intercession, mais parfaitement soumises et obéissantes aux ordres de leur Seigneur : « Celle qui a la charge d'intercéder auprès de Lui, [n'en a autorité] qu'avec Sa permission. [Allah] sait ce qu'elles [- les divinités autorisées à intercéder -] ont entre leurs mains et ce qui est derrière elles, et [elles] n'embrassent de Sa science que ce qu'Il veut. » (2,255) Ce verset a été jusqu'ici incorrectement interprété par les exégètes qui ont cru pouvoir rapporter le sujet de ce propos aux hommes et non aux divinités mineures. Or, il s'agit dans ce verset d'affirmer qu'Allah est bel et bien entouré de divinités mineures obéissantes, autorisées à pratiquer leurs deux fonctions essentielles - l'intercession et la divination - sous Son contrôle strict et vigilant.

C'est exactement ce qu'un autre verset réaffirme dans des termes identiques : « [Les Impies] disent : « Le Rahmân a pris des enfants ». Gloire à Lui ! Mais ce sont des Serviteurs honorés, qui ne le devancent pas en parole, et exécutent Ses ordres. [Allah] sait ce qu'ils ont entre leurs mains et ce qui est derrière eux. Et ils n'intercéderont que pour ceux qu'Il a agréés. » (21,26-28) On le voit, tous ces versets

réaffirment l'existence de divinités chargées de la fonction d'intercession, mais dans les strictes limites du contrôle et de l'aval du chef du panthéon.

L'objet de la polémique contre les *polythéistes* est en fait double. D'une part, le Coran reproche aux Mecquois d'avoir investi certaines divinités du pouvoir d'intercession et de divination, et ce à l'insu d'Allah et sans son autorisation expresse. Celui-ci rejette donc cette manœuvre fallacieuse des hommes en traçant à Ses Serviteurs divins la règle de bonne conduite à ne pas enfreindre sans de graves conséquences : les fonctions d'intercession et de divination doivent être exercées sous le contrôle strict d'Allah.

D'autre part, il est reproché aux Mecquois d'avoir octroyé aux adjoints de Dieu, c'est-à-dire les anges, le statut divin. Le dernier texte que nous venons de citer se poursuit par cette importante précision : « Et celui d'entre eux [les 'Serviteurs honorés'] qui dit : « Je suis un dieu en dessous de Lui », celui-là Nous le récompenserons par la Géhenne. » (21,29). Les divinités secondaires ne doivent pas revendiquer le statut divin, et elles doivent se contenter de celui d'anges. Or, ce monopole du divin a d'autant moins une justification théologique que les fonctions d'intercession et de divination sont spécifiques et sont la raison d'être des divinités mineures.

Rappelons rapidement, ici, que le panthéon mésopotamien est composé de trois catégories de divinités : la première est représentée par les grandes divinités individualisées, telles que An, Enlil, Enki, Nergal, etc. ; les deuxième et troisième catégories sont deux groupes de divinités mineures anonymes : célestes et terrestres, les Anunnaki et les Igigi. Le panthéon coranique ne diffère pas trop de cette structure. Sa première catégorie est représentée par Allah, Gabriel, Michel, cités dans le verset *2,98*, avec les Prophètes. Ceux-ci font partie des membres personnalisés du panthéon, avec la triade mecquoise et Iblîs, leur chef originaire. La deuxième et la troisième catégorie sont formées respectivement des Anges et des Djinns. En fait, la première catégorie de divinités se réduit souvent à une seule divinité qui prend la tête de l'ensemble du panthéon, en repoussant ses collègues dans les deux dernières catégories des divinités anonymes.

Cette dynamique « monothéiste » se retrouve aussi bien au sein du panthéon coranique qu'au sein du panthéon mésopotamien.

La réforme du panthéon mecquois entreprise par Muhammad a conservé cette structure ternaire orientale. Le polythéisme a été conservé moyennant une redistribution des pouvoirs. Pour ce faire, le Coran accuse les Mecquois de manipulations concoctées à l'insu du chef du panthéon. Il est clair que si le Coran nie aux trois divinités féminines mecquoises le droit à se présenter en tant que divinités mineures, c'est uniquement dans la mesure où elles n'auraient pas été mandatées expressément par Allah pour remplir cet office. Et, naturellement, cet office, c'est Muhammad qui a été chargé de l'occuper. La disqualification des divinités secondaires est le résultat d'une lutte pour le pouvoir entre Muhammad et les anciennes divinités en vue d'occuper la fonction de médiateur entre Allah et les hommes. Il en est résulté que le Coran n'est pas moins *polythéiste* que les *païens* mecquois, et d'ailleurs ceux-ci ne sont pas moins *monothéistes* - au sens coranique - que le nouvel intercesseur en titre auprès d'Allah.

Les Arabes se seraient ainsi emparés de trois membres angéliques de la cour divine pour les utiliser comme leurs ambassadrices auprès du Seigneur du Trône. Or ces Anges utilisés à Son insu, étaient de parfaits croyants, féminisés par simple appellation de la part des hommes : « Ils ont fait des Anges, qui sont les Serviteurs du Bienfaiteur, des êtres féminins » (43,19), donnant ainsi « à Allah des parèdres parmi Ses Serviteurs [angéliques] » (43,15) qui se trouvent « auprès de Lui » (21,19). Ces Anges divinisés ne sont pas supérieurs aux humains qui les adorent, car ils sont « des Serviteurs [du Seigneur] comme vous [les hommes] » (7,194). Ils ne méritent pas, en tant que tels, d'être « pris comme patrons (*'awliyâ'*) en dehors de Moi ». (18,102)

À l'instar de tout être créé par Allah, tout Ange transformé abusivement en divinité associée à Allah, comparaîtra le Jour de Résurrection en « Serviteur » (19,93-95).

Les versets sataniques

Il reste à dire, ici, un mot au sujet des fameux *versets sataniques*. Rappelons que le chroniqueur Tabarî - mort en 922 J.-C. - a prétendu qu'à l'époque où Muhammad vivait encore à la Mecque, avant son émigration à Médine, il aurait eu envie, dans un élan de tendresse pour son clan, de se le réconcilier, en reconnaissant ses trois divinités mineures associées à Allah. Et c'est en recevant la révélation de la Sourate 53, dite *L'Étoile* (*Al-Najm*), Satan lui aurait mis dans la bouche deux versets reconnaissant les pouvoirs des divinités mineures arabes : « Avez-vous vu Allât et al-ᶜUzzâ, et Manawât, l'autre troisième [déesse] ? » (53,19-20) Et, ici, Satan d'ajouter, selon Tabarî : « Ce sont les Sublimes Déesses (*gharânîq al-ᶜUlâ'*), et leur intercession est certes souhaitée. » [115]

Ce récit sur les versets sataniques, tel qu'il est rapporté par Tabarî, nous semble suspect, et ce pour deux raisons. La première, et la plus importante, c'est l'emplacement où Tabarî fait insérer ces versets sataniques. En effet, le thème développé dans la partie du texte qui précède cet emplacement est consacré à l'affirmation de l'authenticité du texte coranique tel qu'il est révélé par Muhammad : « Par l'étoile quand elle s'abîme, votre contribule n'est pas égaré ! Il n'erre point. Il ne parle pas selon [son] désir. C'est seulement là une révélation qui lui a été transmise. » (53,1-4) Le sens de tout le passage *53,1-20* est : la révélation reçue par Muhammad est absolument authentique. Le Coran explique que celle-ci est attestée par le fait que Muhammad a bien vu Gabriel quand il descendit sur terre à un endroit précis tout proche de l'endroit où se trouvait le Prophète, qui, de ses propres yeux, l'a vu. Et c'est à ce point du développement que le Coran évoque, au verset *20*, les trois divinités mecquoises, pour, en quelque sorte, défier ses contradicteurs, en leur demandant s'ils auraient vu, eux, leurs divinités : « Avez-vous vu Allât et al-ᶜUzzâ » etc., à l'instar de Muhammad qui, lui, a vu de ses propres yeux l'Ange Gabriel, et que ce faisant, sa « vue ne s'est pas fourvoyée et ne s'est pas dispersée » (53,17).

Il est difficile, dans ces conditions, de concevoir qu'à ce point précis de la démonstration, l'on ait décidé de dire du bien des divinités

[115] Tabarî, *Chronique*, II, 1192 &1195.

qu'on vient tout juste de réfuter dans le verset même qui précède les prétendus versets sataniques.

Il y a donc tout lieu de penser que ces versets sataniques n'avaient pas été insérées à l'endroit indiqué par Tabarî. Ils auraient peut-être été empruntés à un autre récit relatif à un tout autre contexte, et que Tabarî aurait accommodé pour illustrer les affirmations explicites du Coran sur l'existence de versets sataniques.

En effet, le Coran a énoncé clairement qu'Allah a fait en sorte que tout prophète insère à un moment ou un autre des versets sataniques dans le texte qui lui est révélé : « Nous n'avons envoyé avant toi nul messager ou prophète sans que, quand il formule un souhait, Satan jetât [des paroles] dans [le sens de] son souhait. Puis, Allah abroge ce que jette Satan. Puis, Allah confirme ses versets [...] [Ceci] afin de faire, de ce que jette Satan, une tentation pour ceux dans le cœur de qui se trouve un mal et pour ceux dont le cœur est endurci. » (22,52-53)

Ces propos affirment bien l'existence de versets sataniques commandités exprès par Allah pour tromper l'ennemi. Cela ne prouve pas pour autant l'exactitude du récit de Tabarî. Mais cela prouve en tout cas que Muhammad a bel et bien révélé des versets sataniques commandités par Allah, sans qu'il nous soit possible de déterminer avec certitude leur contenu ni leur emplacement.

Pour appuyer davantage son récit, Tabarî [116] a fait appel à un autre passage du Coran où il est dit en substance : « Et s'ils [les Mecquois] avaient pu te tenter [toi Muhammad] contre ce dont Nous t'avons révélé, pour Nous imputer un [propos] autre [que cette révélation], et, alors [dans ce cas] ils t'auraient pris comme un ami, et si Nous ne t'avions pas affermi, tu te serais quelque peu rapproché d'eux, alors, [auquel cas,] Nous t'aurions fait goûter [en souffrances] le double de [celles de] la vie d'ici-bas et le double [de celles] de la mort, puis tu ne saurais trouver contre Nous un allié. » (17,73-75) Nous sommes, ici, devant le cas d'une tentative faite par Muhammad de forger de fausses révélations, que Dieu a réussi finalement à faire avorter.

[116] Tabarî, *Chronique*, II, 1195.

Contrairement à la précédente fausse révélation, ce n'est ici ni Allah ni Satan qui sont derrière ce nouvel épisode de fausses révélations, mais Muhammad lui-même. C'est ce qui explique le ton réprobateur et menaçant à l'encontre du Prophète. Malheureusement, le contexte ne nous permet pas, encore une fois, de connaître le contenu de cette tentative de faux, en dehors du fait qu'il s'agit d'un rapprochement avec les ennemis. En tout cas, il ne peut s'agir ici de versets satanique, puisque les fausses révélations sont le fait du seul Prophète.

Abrogation et politique

Tout ce que l'on peut dire, c'est que, selon le Coran, Muhammad a dû abroger plus d'une fois le texte du Coran pour s'adapter à de nouvelles circonstances ou encore pour contenter parfois l'aile dure parmi ses Compagnons. Il y a d'ailleurs ici une enquête à mener sur la part de l'entourage de Muhammad dans bon nombre de décisions coraniques. C'est que le Prophète était certes un visionnaire ambitieux qui aspirait à la prise du pouvoir à la Mecque, mais cela ne l'empêchait pas d'avoir été un homme politique, pouvant céder parfois à la pression. Les remontrances virulentes d'Allah contre son Prophète sont là pour le prouver. En tout cas, le tempérament de Muhammad n'était pas celui d'un dictateur despotique et cynique, en dehors naturellement de certains aspects qui nous choquent aujourd'hui, mais qui faisaient partie des « mœurs » de l'époque. Nous pensons que Muhammad a vécu en partie sous l'influence de certains de ses lieutenants, comme Abû Bakr. Cet aspect de la personnalité de Muhammad expliquerait en partie la doctrine de l'abrogation de certains versets du Coran, dont nous venons d'entrevoir quelques épisodes. Le récit de Tabarî serait donc à prendre avec beaucoup de précautions, même si l'on est autorisé à penser qu'il y a bien eu des versets « sataniques » conciliants en faveur des Mecquois.

Il en sera d'ailleurs de même pour certains détails rapportés par Tabarî et qu'il serait abusif de les prendre au pied de la lettre. Prenons l'exemple du récit d'un acte de persécution au cours duquel on aurait jeté de la terre sur la tête de Muhammad [117]. Le récit de Tabarî précise que cela se produisit peu après la mort de sa femme Khadîja et d'Abû

[117] Tabarî, *Chronique*, II, 1199.

Tâlib, son oncle paternel et père adoptif, morts tous les deux, semble-t-il, dans la même année. Il serait probable que nous soyons devant une adaptation d'une coutume mésopotamienne connue des Arabes et qui est relative au deuil. En effet, les proches du défunt avaient coutume de mettre, en signe de deuil, de la terre sur la tête, et de se vêtir de haillons. Ce serait sans doute là l'explication du récit de Tabarî, qui, à l'origine aurait relaté le deuil de Muhammad lors de la mort de sa femme et de son père adoptif. Muhammad aurait lui-même mis de la terre sur sa tête en signe de deuil [118].

Les auteurs des faux versets

Quant à la doctrine de l'abrogation elle-même, le Coran nous en donne une image contradictoire, en tout cas pour ce qui est de l'origine des versets inauthentiques. La question qui se pose, c'est : qui est l'auteur des faux versets ? Trois possibilités s'offrent à nous : le Prophète, Satan, et Allah.

Le Prophète a été désigné une seule fois comme initiateur de fausses révélations. Cette accusation a été formulée dans les versets *17,73-75* que nous venons de lire. Cette tentative de faux a valu,

---

[118] Cette adaptation du récit aurait ainsi fait d'une pierre deux coups. Tout d'abord, accabler davantage les ennemis de Muhammad. Puis, passer sous silence le chagrin qu'aurait eu le Prophète pour sa première femme, dont la tradition s'arrange toujours pour ne pas trop parler, sans doute pour laisser l'avantage à Aïsha qui prit la première place parmi les épouses du Prophète après la mort de Khadîja. Mais aussi, passer sous silence la place qu'a prise Abû Tâlib dans le coeur de Muhammad malgré son refus de se convertir à l'Islam, puisqu'il mourut « païen ». En tout cas, Abû Tâlib est resté bien gênant pour l'historiographie musulmane qui préféra passer sous silence les immenses services qu'il rendit à l'Islam naissant, et éviter de rappeler son refus d'y adhérer. Rares sont les hommages rendus à Abû Tâlib par la tradition musulmane. Relevons celui qui fut rendu au cours d'une controverse qui opposa l'auteur arabe al-Gâḥiz (mort en 869 J.-C.) à al-Iskâfî. Celui-ci dut lancer dans le feu de la polémique cette réflexion : « Abû Tâlib était le véritable père [de Muhammad] : il l'a adopté, il l'a soutenu, il a été son avocat, et sans lui, [Muhammad] ne se serait jamais relevé (*lawlâhu, lam taqum lahu qâ'ima*). Et malgré cela, il ne s'est pas converti à l'Islam, selon la plupart des récits. » (*Critiques d'Ibn Ja^{c}far al-Iskâfî*, in al-Gâḥiz, *Al-^{c}Uthmâniyya*, 304.)

comme on vient de le voir, des remontrances peu amènes contre le Prophète.

Deuxième auteur, toujours selon le Coran, des fausses révélations, ce sont les Démons (*al-shayâṯîn*). Ceux-ci ont, par exemple, *dicté* des révélations en matière de magie qu'ils ont fait descendre « sur le royaume de Salomon. Salomon ne s'est point montré infidèle mais ce sont les Démons qui l'ont été. Ils enseignaient aux hommes la magie [...] » (2,102) Les Démons semblent agir ici de leur propre chef, de quoi justifier l'innocence de Salomon. Mais aussitôt, et dans le même verset, on apprend que ces Démons « ne peuvent faire du mal que sur ordre d'Allah ». En somme, Salomon n'est pas responsable de la magie qui lui a été enseignée, mais seuls les Démons. Mais, à leur tour, ces Démons ne sont point responsables, puisqu'ils n'ont agi que sous les ordres d'Allah. Si l'on considère cette magie reprochée à Salomon comme source de faux, ce serait là la seule indication où ce sont les Démons qui sont tenus pour responsables de faux, même si c'est toujours Allah qui revendique la paternité ultime de cette manœuvre.

En fait, c'est Allah qui se présente souvent comme le véritable auteur des violations d'interdit, comme des tentatives de faux. Encore faut-il distinguer ici deux sortes de fausses révélations : les révélations sataniques, et celles qui ne le sont pas. Quant aux révélations sataniques, nous en avons montré le principe : pour tout prophète, Allah dicte par l'intermédiaire de Satan de fausses paroles, mais aussitôt, Il les corrige (22,51-53).

Mais, il existe une autre catégorie de révélations appelées à être abrogées, mais sans qu'elles aient en soi un contenu nécessairement mauvais : « C'est Lui [Allah] qui a fait descendre sur toi le Livre qui contient [parmi ses versets] ceux qui sont sûrs (*muḥkam* = bien ficelé, fixe) et qui constituent l'Original du Livre (*'umm al-kitâb*) ; et ceux qui sont équivoques (*mutashâbih*). Quant à ceux qui ont dans leur cœur une obliquité, ils suivent ce qui en est équivoque, cherchant à faire douter les gens d'eux-mêmes, ou à l'interpréter. [Mais] seul Allah connaît son interprétation. Et ceux qui sont enracinés en la Science déclarent : « Nous croyons en [ce Livre], [et que] chacune [des deux catégories de versets] est venue d'Allah. » (3,7) Cette mise

au point est manifestement une tentative de répondre à ceux qui trouvent des ambiguïtés ou des contradictions dans le texte sacré. Allah semble leur donner raison, en reconnaissant que le Coran est composé, d'une part, de versets authentiques, conformes à l'original céleste du Coran, et, d'autre part, de versets équivoques, absents de l'exemplaire coranique céleste. Il est inutile d'insister sur les conséquences théologiques de ces affirmations. Comment peut-on tenir le Coran pour une source de la loi quand une partie de ce dernier est considérée comme inaccessible à la raison humaine et invalide, puisque inexistante dans le texte original détenu par Allah ?

Cette situation est d'autant plus délicate que le Coran ne donne aucune indication nous permettant d'identifier ces deux catégories de textes. Mais les choses se compliquent davantage avec l'institution de l'abrogation, établie explicitement par le Coran, en se ménageant la possibilité de se corriger selon les nécessités du moment. Ainsi, des passages révélés par Allah peuvent à tout moment être effacés : « Nous n'abrogeons de versets ou Nous ne les faisons oublier, sans que Nous n'apportions de meilleurs [versets] ou des [versets] équivalents. Ne sais-tu pas qu'Allah est capable de tout ? » (2,106) Par conséquent, Allah a autorisé son Prophète à *oublier* certains versets : « Nous allons te dicter [le Coran] de sorte que tu ne l'oublie pas, sauf ce qu'Allah veut [faire oublier]. » (87,6-7)

Il n'en demeure pas moins que ces modifications du Livre sacré s'accommodent difficilement avec l'existence d'un texte original conservé au Ciel. Nous venons de voir que la solution logique apportée à ce problème a été d'exclure la partie équivoque du texte original. Mais un autre verset du Coran est moins explicite sur cette exclusion : « Il n'a été donné à un prophète d'apporter un verset que sur ordre d'Allah. A chaque terme [fixé] son Écrit. Allah abroge ce qu'Il veut, et confirme [ce qu'il veut], et l'Original du Livre est auprès de Lui. » (13,38-39) Le Coran soulève bien ici ouvertement le problème de la contradiction entre le principe de l'abrogation et l'existence d'un texte céleste immuable, mais sans y apporter de réponse, comme ce fut le cas dans 3,7. L'abrogation ne peut que nuire à la crédibilité de la nature céleste du Coran. L'affirmation que c'est Allah en personne qui procède à ces manipulations, ne fait que déplacer la difficulté sans la résoudre. D'où le rappel de l'existence

d'un texte original authentique et immuable bien conservé chez Allah. Seul inconvénient : les hommes ne sont pas autorisés à en prendre connaissance. Ils devront se contenter ainsi d'un Coran comprenant une partie équivoque - et sans moyen de l'identifier. Un texte sans cesse remanié, pouvant aussi contenir des dires forgés par Muhammad, ou encore révélés par le Démon sous l'instigation d'Allah, etc.

Iblîs, divinité post-biblique

L'identification des Djinns aux Anges à laquelle on vient d'assister constitue la solution la moins mauvaise pour la neutralisation des Djinns, sachant que ceux-ci constituent, aux yeux des populations arabes de l'époque, une réalité aussi forte qu'Allah, leur divinité souveraine. Et le défi a été d'autant plus grand que les Djinns étaient, à l'origine, des êtres divins, mais de rang inférieur : « Mais ils [les Arabes] adoraient les Djinns, et la plupart d'entre eux y croyaient. » (34,41) Il fallait donc réussir ce coup de force d'enlever à ces esprits leur nature divine, tout en sauvegardant leur identité. Et ce coup de force a fort bien réussi grâce à la déclaration officielle des Djinns.

Mais cet épisode spécifique aux Djinns ne devrait pas nous détourner de la doctrine coranique sur l'existence de divinités mineures : les hommes croient pouvoir manipuler celles-ci pour neutraliser les pleins pouvoirs du chef du panthéon, alors qu'en réalité, c'est Allah qui manipule ces divinités secondaires créées spécialement pour piéger les hommes.

Le fait que les deux événements décisifs de la dégradation de l'Ange Iblîs en Démon - ou en Djinn - et celui de la conclusion d'un pacte entre lui et Allah se soient produits lors de la création d'Adam, et en relation directe avec cette création, montre l'importance de la place accordée par le Coran aux divinités mineures dans l'ordre du monde et dans sa destinée.

Curieusement, la Bible se situe bien en retrait par rapport au Coran en ce qui concerne le rôle accordé aux divinités mineures, et plus symptomatiquement à Satan. Dans la *Genèse*, Satan tentateur du couple adamique, n'apparaît que sous la forme d'un modeste Serpent, qui, après son forfait, est réduit à la situation inconfortable de recevoir des coups sur la tête et de manger de la poussière [119]. Doit-il être confondu avec l'*accusateur* des hommes devant Dieu, comme

[119] *Genèse*, 3,14-15.

pourrait le laisser supposer la racine en Hébreu du nom de Satan, et utilisé en ce sens dans *Zacharie* (3,1-2) ou *Job* (1,6) ? [120]

Remarquons aussi que l'objection des Anges au projet de la création par Allah de l'humanité, et leur accusation unanime de celle-ci, fait d'eux des Satans au sens biblique du terme. Ce qui confirme la nature originelle angélique d'Iblîs/*shaytân*. A moins d'en déduire aussi que les Anges soient aussi des *shayâtîn*, ce qui ne serait pas très loin de la conception et de la place de Satan auprès d'Allah, puisqu'il est resté, malgré son incartade, un pieux et obéissant auxiliaire de Dieu...

En tout cas, il va falloir attendre quelques siècles après la rédaction de la Bible pour voir la promotion du *Serpent* en véritable interlocuteur du Dieu suprême. Cette évolution est sensible à travers les écrits apocryphes judéo-chrétiens apparus aux alentours du début de l'ère chrétienne et dont la diffusion s'est poursuivie au moins jusqu'à l'apparition du Coran, qui se révèle en être largement tributaire.

Nous l'avons vu, c'est Iblîs qui couronne cette évolution, non seulement en personnifiant le mal absolu qu'est la désobéissance aux ordres d'Allah, mais surtout en devenant le chef de file et le parangon des divinités adorées par les ennemis d'Allah.

Cela est particulièrement perceptible au cours de la scène qui aboutit à la chute de Satan, après que celui-ci eut refusé de se prosterner devant Adam. Ordre lui fut alors donné d'habiter la terre pour séduire les hommes pécheurs.

Pourtant, cette lecture est trop superficielle, et elle ne rend pas compte de l'essentiel : l'avènement d'une divinité ennemie du Dieu suprême. C'est là un point essentiel de la théologie coranique développée tant dans l'Épopée de la création que dans la

---

[120] Peut-être que le *shaytân* (= Satan) arabe aurait été à l'origine de cet usage hébraïque. Ce s*haytân* arabe pourrait aussi avoir été d'origine égyptienne, si l'on se réfère à la légende du cycle osirien où *Seth* assassine son frère Osiris, pour être vaincu à son tour par son neveu Horus. *Shaytân* pourrait donc dériver, à notre avis, directement du *Seth* égyptien.

prophétologie. La scène de la chute de Satan mérite donc que l'on s'y attarde un moment.

La prosternation refusée

La première remarque qui s'impose, c'est que seul le Coran a traité du thème de la chute de Satan, alors qu'il est totalement absent de la Bible, ou presque...

Cette scène coranique de la chute de Satan a été en fait empruntée à un écrit apocryphe dont l'original est en hébreu, malheureusement perdu, et qui nous est parvenu essentiellement dans deux versions datant d'avant le V^{ème} siècle : l'une en Grec et portant le titre de *Vie grecque d'Adam et Ève* [121] *;* et une autre version latine qui pourrait avoir été tirée soit directement de l'original ou à partir de la version grecque. De ces versions nous n'en possédons que des copies tardives dont une, la grecque, nous est connue essentiellement à travers une traduction en Géorgien, alors que la version latine nous est parvenue à travers des manuscrits dont le plus ancien date du IX^{ème} siècle.

Les deux versions grecque et latine relatent la scène de la chute de Satan au terme du scénario suivant : arrivés sur terre après avoir été chassés du Paradis, le couple adamique décida de faire pénitence pour son péché. Mais, à nouveau, le Diable tenta Ève qui interrompit sa pénitence et ils allèrent tous les deux auprès d'Adam qui, aussitôt, s'en prit à ce Tentateur et lui demanda des explications sur son harcèlement du couple humain. Le Diable lui répondit :

[XII] (1) Et le Diable gémit et dit : « Ô Adam ! toute mon inimitié et ma jalousie et mon chagrin sont de ton fait, car c'est à cause de toi que je suis privé et dépouillé de ma Gloire que j'avais dans les cieux au milieu des Anges, et c'est à cause de toi que je suis précipité sur terre. » (2) Adam répondit : « Que t'ai-je fait et quel est mon tort à ton égard ? Tu n'as pas été lésé ou agressé par nous, alors pourquoi nous harceler ? »

---

[121] Dite aussi *Apocalypse de Moïse*.

[XIII] (1) Le Diable répondit : « Adam, qu'est-ce que tu me racontes ? C'est à cause de toi que je suis tombé sur terre. (2) Quand tu fus créé, je tombais de la face de Dieu et je fus exclu de la compagnie des Anges. (3) Quand Dieu souffla en toi le souffle de la vie, et ton allure et ta ressemblance furent à l'image de Dieu, Michel t'apporta et nous fit prosterner en présence de Dieu, et le Seigneur dit : « Écoute Adam ! Je t'ai fait à notre image et à notre ressemblance. »

[XIV] (1) Et Michel sortit et appela tous les Anges. Il dit : « Prosternez-vous devant l'image du Seigneur Dieu, comme le Seigneur Dieu l'a indiqué. » (2) Et Michel se prosterna lui-même le premier, et il m'appela et dit : « Prosterne-toi devant l'image de Dieu, Yahweh ! » Et je répondis : « Je ne me prosterne pas devant Adam. » (3) Et quand Michel me força à me prosterner, je lui dis : « Pourquoi me forces-tu ? Je ne vais pas me prosterner devant quelqu'un d'inférieur et de plus jeune que moi. Je suis antérieur à lui dans la création ; avant qu'il ne fut créé, j'ai été déjà créé. Il doit se prosterner devant moi. »

[XV] (1) Quand ils entendirent cela, d'autres Anges qui étaient sous mes ordres refusèrent de se prosterner devant lui. (2) Et Michel insista : « Prosterne-toi devant l'image de Dieu. Mais si tu ne te prosterneras pas, le Seigneur Dieu sera courroucé contre toi. » (3) Et je dis : « S'il est courroucé contre moi, je mettrai mon trône au-dessus des étoiles du ciel et je serai comme le Très-Haut. »

[XVI] (1) Et le Seigneur Dieu a été fâché contre moi et me délogea, avec mes Anges, de notre Gloire ; et à cause de toi, nous avons été expulsés de nos demeures vers ce monde et descendus sur terre. (2) Et immédiatement, nous étions affligés du fait que nous avons été dépossédés de notre Gloire. Et nous étions peinés de te voir dans un tel bonheur des délectations (*laetitia delitiarum*). (3) Alors, c'est avec la tromperie que je m'en suis pris à ta femme et que je t'ai fait sortir par elle du paradis de délices, comme j'ai été exclu de ma Gloire.

[XVII] (1) Ayant entendu cela du diable, Adam cria fort et pleura et dit : « Ô Seigneur, mon Dieu, ma vie est dans vos mains. Éloigne de moi au loin cet ennemi à moi, qui cherche à détruire mon âme, et donne-moi sa Gloire qu'il a lui-même perdue. (2) Et immédiatement,

le diable disparut de sa vue. (3) Mais Adam continua ses quarante jours de pénitence, debout dans les eaux du Jourdain. » [122]

Ce récit apocryphe concorde dans sa forme et dans son fond avec la scène coranique de la création d'Adam et de la chute du Diable après son refus de se prosterner. On voit, notamment, le même retournement effectué contre l'homme par le Diable après sa déchéance, comme l'a décrit le Coran.

Il semble même que Muhammad ait connu ce récit à travers la version grecque du récit, puisque le démon coranique a pris le nom d'Iblîs, qui est la forme arabisée du mot grec *diabolos*, utilisé dans toutes les versions grecques de la *Vie d'Adam et d'Ève*. Il est à noter, à cet égard, que le récit original hébreu a attribué le nom de *Béliar* au diable, que l'on retrouve mentionné au § XVII de la version géorgienne. Ce nom de *Béliar*, ou parfois *Bélial*, est le prince des démons dans les écrits de Qoumrân et des Apocryphes [123]. Le nom propre *Iblîs*, inventé probablement par le Coran à la place de Béliar, illustre ainsi l'importance de la source grecque dans l'élaboration du récit adamique.

Autre emprunt possible, Allah permit à Iblîs d'accomplir son œuvre, en accordant un sursis à sa punition jusqu'au Jugement dernier à la condition d'épargner les « serviteurs d'Allah » (17,62). Ce trait se trouve exposé dans *Vie d'Adam* (latine), quand Seth, fils d'Adam, mordu par le Serpent, s'adressa à celui-ci : « Tiens-toi loin de l'image de Dieu [124] jusqu'au Jour où le Seigneur t'ordonnera de venir pour le Jugement. » Et la bête dit à Seth : « Regarde !, je me mets loin de l'image de Dieu, comme tu as dit. » (XXXIX,2-3)

De même que le thème biblique de la nudité [125], repris par le Coran [126], se retrouve dans notre texte apocryphe dans sa version

---

[122] Passage de *Vie* (latine) *d'Adam et Ève*, que je traduis ici, d'après l'édition anglaise de Charlesworth, *The Old Testament*, I, 262-264.

[123] Voir Caquot, in Pléiade, 822, note 7.

[124] C'est-à-dire de Seth.

[125] *Genèse*, 3,7.

[126] Dans 7,22 et 20,121.

grecque : « A ce moment [127], mes yeux s'ouvrirent et je sus que j'étais nue de la droiture avec laquelle j'ai été habillée. » (XX,1) De même, quand Adam mangea à son tour le fruit défendu des mains d'Ève, « Il mangea et ses yeux s'ouvrirent et lui aussi découvrit sa nudité. » (XXI,5) Et ils se mirent tous les deux à se confectionner des vêtements à partir de feuilles d'arbres[128], comme dans le récit coranique [129].

Citons, enfin, l'épisode sur la dédicace par le couple adamique de divinités mineures en faveur d'Allah en guise d'actions de grâces pour la naissance d'un fils. On découvre qu'il s'agit d'actions de grâces entreprises lors de la naissance de Seth [130], sans toutefois qu'il y soit fait mention d'une telle dédicace de divinités.

Venons en maintenant au fond. La *Vie d'Adam et Ève* apporte au Coran la meilleure illustration de ce que nous avons longuement développé au sujet du projet guerrier qui préside à l'Épopée coranique de la création : Allah a créé le monde pour livrer Sa guerre contre l'Humanité ennemie, faisant manifester par là sa dignité royale. Nous avons montré, qu'à cet égard, comment le Coran assimile les divinités ennemies à Iblîs. C'est cette identification du Diable au Dieu ennemi que le texte de la *Vie d'Adam et Ève* va illustrer sans ambiguïté aucune et non sans quelques surprises...

L'idole d'Allah

Levons tout d'abord un malentendu. Quand la Bible fait dire à Dieu : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre » (*Genèse*, 1,26), à l'origine, cette *image* n'est pas une simple ressemblance, mais elle est véritablement une représentation physique du Dieu. Autrement dit, il s'agit bel et bien de la création - ou de la

---

127 Quand Ève eut mangé des fruits de l'arbre.
128 XX, 4-5.
129 *Cf.* : 7,22.
130 III, 2 et IV, 2.

fabrication - d'une *idole*, une représentation matérielle du Dieu telle que la pratiquaient les contemporains moyen-orientaux des Hébreux.

Ainsi, le point de départ de l'Histoire biblique du monde, selon *Vie d'Adam et Ève* a été la volonté de Dieu de fabriquer Son *idole* en argile pour que les Anges l'adoptent et lui vouent un culte en tant que Sa Présence. Dieu prit de l' »argile de la terre »(XXVII,2) et y insuffla le « souffle de la vie » (XIII,3), ou, pour la version géorgienne, « souffla l'Esprit ». Dans le Coran : « Je vais créer un homme à partir de l'argile, et quand je l'aurai formé et j'y aurai soufflé de mon *rûh*, tombez devant lui prosternés. » (38,71-72) « Nous vous avons créé, puis (sic) nous avons formé votre image (*sawwarnâkum*), puis Nous avons dit aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam ! » (7,11)

Ces expressions coraniques suivent de près le récit de la *Vie d'Adam et Ève* qui ne laisse aucune ambiguïté sur le culte de l'idole adamique faite de terre, « à l'image de Dieu » (XIII,3), ayant « l'image et la ressemblance de la divinité » [131].

Aussitôt l'*image* adamique créée, Dieu convoqua, selon la version géorgienne, l'Archange Michel, et lui dit : « J'ai créé Adam selon (mon) image et ma divinité. » (XIII,3) Dans la leçon latine, c'est à Adam que Dieu s'adressa : « Écoute Adam ! Je t'ai fait à notre image et à notre ressemblance ! » Une façon sans doute de consacrer cette *image* que, précise le texte latin, Michel *amena* aussitôt devant les Anges pour leur intimer cet ordre : « Prosternez-vous devant l'image du Seigneur Dieu, comme le Seigneur Dieu l'a indiqué. » (XIV,1) ; ou selon la version géorgienne : « Prosternez-vous devant le semblable et l'image de la divinité. » Puis Michel fit la même requête au futur diable : « Prosterne-toi devant l'image de Dieu, Yahweh. » Il est clair que dans cette scène de prosternation, les auteurs de ce cycle adamique se sont représentés Adam non pas comme un être vivant, mais comme une véritable idole de Dieu désignée en tant que telle, muette et maniée comme un objet.

Naturellement, le Diable refusa de se prosterner en invoquant son antériorité dans la création et sa matière angélique ignée supérieure à

131 *Vie* géorgienne.

l'argile (XIV,3). Le Diable coranique reprend seulement l'argument de la matière : « Moi je suis mieux que lui [Adam]. Tu m'as créé de feu [alors que lui] tu l'as créé d'argile. » (7,12) [132]

Cette Image de Dieu dut s'appliquer aussi au fils d'Adam, Seth. Quand celui-ci fut mordu par le Serpent, Ève lui lança : « Bête damnée ! Comment se fait-il que tu n'aies pas eu peur de te jeter sur l'image de Dieu, et que tu aies osé l'attaquer ? » (XXXVII,3)

L'Image de Dieu, comme toutes les Images divines adorées par les peuples du Moyen-Orient ancien, est animée du rayonnement divin. C'est la substance émanant de Dieu qui est utilisée pour donner pouvoir à certains êtres ou pour donner vie à la matière, comme la matière des idoles, les transformant par ce *rûh* divin en d'authentiques images/statues de Dieu. C'est ce qui est arrivé avec l'image adamique de Dieu. En insufflant de son *rûh*, ou Esprit, la matière devint une image *active* du Dieu. Il est possible que les traducteurs de la *Vie d'Adam et Ève* aient été gênés par l'affirmation intempestive de l'existence d'images de Dieu. C'est pourquoi ils ont eu recours à quelques accommodements, par exemple remplacer le *rûh* ou Esprit divin par le *souffle de vie* (XIII,3) pour décrire la création adamique.

La Gloire de l'idole

On le voit, Adam joue en fait dans cette pièce de la création de l'homme deux rôles distincts : d'abord, celui de l'image de Dieu, puis celui de premier des hommes. Le premier acte a consisté à chasser le Diable des faveurs divines. Au cours de cet acte, Adam n'est qu'une *idole* de Dieu. Le second acte a vu Adam chassé à son tour du paradis. Ce dernier apparaît maintenant en tant qu'être humain, pourvu du souffle de vie, comme le disent certaines traductions. Mais en tant qu'image de Dieu, il est habité du rayonnement de la Gloire, de l'Esprit ou du *rûh* de Dieu, soufflé, précise la version géorgienne, « sur le visage » d'Adam (XIII).

Cette Gloire divine, Adam la conserva jusqu'à sa chute. S'étant trouvé sur terre, il s'en prit à Ève qui était à l'origine de ses malheurs.

---

[132] *Cf.* : 38,76 et 17,61.

Celle-ci lui fit ce reproche, après avoir senti sa nudité : « Tu m'as fait aliéner la Gloire de Dieu. » [133] Ainsi, en créant Adam, Dieu n'a pas insufflé en lui le principe de vie, mais plutôt le principe divin qu'il dut perdre lors de sa chute.

La Gloire divine fait office, dans la tradition moyen-orientale, d'un *habit* que l'on met pour se protéger ou encore d'une *arme*. L'idée de l'*habit* associée à la Gloire est clairement exprimée dans le texte grec : « Et à ce moment précis [où Ève mangea le fruit défendu] mes yeux se sont ouverts et j'ai su que j'étais nue de la droiture (*dikaiosunê*) avec laquelle j'ai été habillée. Et j'ai pleuré en disant : « Pourquoi as-tu fait [Diable] cela à moi pour que je sois aliénée de ma Gloire avec laquelle je me suis vêtue ? » (XX,1-2)

Cette représentation de la Gloire était encore vivace du temps des Apôtres. Paul définit l'homme mâle comme « l'image et la Gloire de Dieu » (*1Corinthiens,* 11,7). Le Chrétien vit dans « l'espérance de la Gloire de Dieu » (*Romains*, 5,2) Le Christ Fils de Dieu est lui-même « resplendissement de la Gloire de Dieu et expression de son être et il porte l'univers par la puissance de sa parole (...), il s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur. » (*Hébreux,* 1,3-4) En ce sens, le Fils de Dieu rejoint l'Adam de la première scène de sa création.

Mais, en chutant, le Diable s'est vu délesté à son tour de sa Gloire. Adam s'est défendu d'avoir été à l'origine de l'aliénation de la Gloire du Diable : « Avons-nous volé ta Gloire et t'avons nous rendu sans honneur ? » (XI, 3) Et le Diable de répondre : « C'est à cause de toi que je suis exclu et privé de ma Gloire. » (XII, 1) La version géorgienne rend ici le texte assez différemment : « C'est par toi que je suis déchu de mes demeures, par toi que je suis devenu étranger à mon trône. » C'est là une autre façon de rendre l'idée de l'aliénation de la Gloire, assimilée au domaine céleste.

---

[133] *Vie* grecque, XXI, 5-6.

Le Diable, une divinité majeure

Il est fort probable que ce Diable, avant sa désobéissance, ait été une divinité de haut rang. Il dit lui-même que « plus qu'aux Chérubins, mes ailes furent nombreuses et je me cachais sous elles » [134]. C'est pourquoi nous le voyons régner sur tout un régiment d'anges « de six classes » [135] mis sous ses ordres, ceux-là mêmes qui l'accompagnèrent dans sa dissidence : « d'autres anges qui étaient sous moi refusèrent de se prosterner devant Adam. » [136] Le Coran, lui, parle de « cavalerie et d'infanterie » (17,64) destinée à accompagner Iblîs au cours de son séjour terrestre.

Bref, le Diable est une divinité majeure du panthéon biblique, disposant d'une armée respectable. Fort de cet atout, il entre alors en dissidence avec son supérieur hiérarchique : « Si Dieu veut s'irriter contre moi, alors j'établirai mon trône au-dessus des étoiles du ciel et je serai comme le Très-Haut. »[137] Véritable déclaration de guerre qui vise dans le même temps Adam, son concurrent direct. Entre l'homme et le Diable, se crée alors un antagonisme où chacun cherche à subjuguer l'autre : « C'est plutôt à lui [Adam] de se prosterner [devant moi] ! » [138]

La fonction du Diable apparaît dans toute sa clarté : il est dieu ennemi de Dieu. Il est aussi dieu des ennemis de Dieu.

Dès lors, deux trônes coexistent côte à côte : celui de Dieu, et celui du Diable. Le Diable apparaît dans la littérature intertestamentaire précisément comme « dieu étranger », ou « autre que Yahvé », en hébreu *Zor* [139]. Zor est en fait le nom d'une divinité mésopotamienne qui a pour spécificité d'être précisément le « dieu des ennemis ». Ce *Zor* correspond sans doute au *Tâghût* coranique : « Adorez Allah et

---

134 *Vie* géorgienne, XII.
135 *Vie* georgienne, XV.
136 *Ibid*., XV, 1.
137 *Vie* latine, XV, 3.
138 *Ibid*., XIV, 3.
139 Voir dans *Paralipomènes de Jérémie* 7,25-26, in *Pléiade*, 1757, note 25.

évitez le *Tâghût.* » (16,36 cf. 39,17) « Celui qui renie le *Tâghût* et croit en Allah » (2,256) [140] ; « celui qui adore le *Tâghût* aura la pire place [en Enfer] » (5,60).

L'enseignement eschatologique de l'histoire du monde devient évident : c'est l'homme élu qui, à la fin des Temps, occupera la place du Diable détrôné. C'est la promesse faite par Dieu à Adam : « Mais, je te le dis : je tournerai leur joie [aux ennemis] en affliction et ton affliction en joie, je te rétablirai dans ton autorité et je te ferai asseoir sur le trône de celui qui t'a trompé. Quant à lui, il sera jeté dans ce lieu, de manière qu'il te voit assis au-dessus de lui ; puis il sera condamné, lui et ceux qui l'auront écouté, et il s'affligera en te voyant assis sur son trône. » [141] Ainsi le cycle de la chute et du retour à la condition première sera bouclé.

Dans le Coran, nous retrouvons le même cycle adamique, avec quelques variantes d'un grand intérêt. Contrairement à la Bible et aux apocryphes, l'*image* de Dieu est totalement absente du Coran. Adam apparaît immédiatement comme *khalifa*-vicaire d'Allah. D'où l'incongruité de l'ordre donné aux anges de se prosterner devant Adam. Mais le Coran spécifie bien qu'Adam est « plus honoré » (17,62) que l'ange diabolique - ou plus que les anges en général - ce qui correspond bien à la leçon de l'apocryphe. Le refus opposé par Iblîs à cet ordre est dû au fait qu'il « s'est montré orgueilleux » (2,34), et s'est cru « parmi les Hautains » (38,75). En tout cas, Allah a présenté lui-même Iblîs à Adam comme « ennemi à toi [Adam] et à ta femme » (20,117).

Mais la qualité d'ennemi attribuée à Iblîs va se manifester d'une manière fort surprenante à travers un pacte conclu au cours de la même scène de la création d'Adam, entre Allah et Iblîs, chargeant celui-ci de servir d'ennemi de l'homme. En effet, dès qu'Iblîs eut refusé la prosternation devant Adam, Allah lui donna l'ordre de descendre : « Descends de là [142] où tu ne devrais pas te montrer orgueilleux. Sors donc ! tu es parmi les dégradés (*mina al sâghirîna*) »

---

140 *Cf. 2,257.*

141 *Vie* grecque, XXXIX,2-3 ; Pléiade, 1792-93.

142 De l'Assemblée divine - ou du Paradis ?

(7,13), et « tu es maudit (*rajîm*) » (15,34). C'est ici où le Coran innove avec la proposition faite par Iblîs à Allah : « Fais-moi attendre jusqu'au jour où les hommes seront rappelés. » (15,36) « Vois-tu celui que voici [Adam] que tu as honoré plus que moi, si tu me donnes un délai jusqu'au Jour de la Résurrection, je dompterai certes sa postérité, sauf un petit nombre. » (17,62) Allah accepta aussitôt la proposition d'Iblîs : « Tu es parmi ceux qui vont attendre. » (15,37) [143] Iblîs promet alors de ne pas s'attaquer aux élus d'Allah : « sauf tes fidèles Serviteurs » (15,40)[144]. Allah trouve cette proposition correcte : « Ceci est une voie qui est pour moi droite. » (15,41). Et Allah d'enchaîner en détaillant la nouvelle mission confiée désormais à Iblîs : « Suborne donc de ta voix ceux que tu pourras, parmi eux ! Fonds sur eux avec ta cavalerie et ton infanterie ! Associe-toi à eux dans leurs biens et leurs enfants ! Fais-leur des promesses, alors que les promesses du Démon (*shayṭân*) ne sont que leurre ! Mais sur mes Serviteurs tu n'as pas de pouvoir ! » (17,64-65)

Le Diable coranique est transformé en chargé de mission de Dieu, alors que dans la Bible, il semble échapper au contrôle de Dieu. Mais, il ne faudrait pas en tirer des conclusions hâtives. La Bible aussi manipule les divinités ennemies, notamment pour punir le peuple élu qui a péché.

Le Diable, auxiliaire d'Allah

Néanmoins, ce trait reste spécifique au Coran. Au lieu de voir, comme dans la *Vie d'Adam*, le Diable spolié de sa Gloire pour aller mener sur terre une vie de marginal et de délinquant - en dehors de son incarnation du Dieu ennemi - Iblîs se trouve, à l'inverse, intronisé et pourvu de la Gloire divine. C'est ce qui ressort de la proposition maléfique faite par Iblîs à Allah : « Et c'est avec ta Gloire (*fa-bi-ʿizzatika*) que je vais séduire les hommes. » (38,82) Cette expression a été mal comprise jusqu'ici. On l'a interprétée comme un serment : « *Par* Ta puissance » [145], alors qu'elle désigne le *moyen*, comme le

---

[143] *Cf.* : 38,80.

[144] *Cf. :* 38,83.

[145] Cette interprétation est fautive pour une raison lexicale : *ʿizza* signifie précisément *Gloire*, ou splendeur divine, la même Gloire du texte de *La Vie*

précise le Coran dans une expression équivalente : « Alors, c'est avec ce dont Tu m'as séduit (*fa-bi-mâ-'aghwaytanî*)... » (7,16) [146]

Comme dans le Coran, l'entrée du Diable de la *Vie d'Adam et Ève* en conflit avec son Seigneur n'est pas irréductible. Quand le Serpent s'attaqua à Seth, il essaya de se justifier, mais celui-ci « lui répondit et il dit à la bête : « Que ta bouche soit muselée, tais toi, bête, et éloigne toi de nous, l'image de la divinité [= Seth], jusqu'au jour où Dieu te

---

d'Adam. L'emploi coranique de *ʿizza* correspond à l'accadien *ezzu* qualifiant la splendeur divine, comme dans les expressions : *pulukhtu ez-ze-tu* ; *shalummatu ez-ze-ta* ; *namrirri ez-zu-ti = imposante [terrifiante, stupéfiante] splendeur*, que la divinité porte comme un vêtement ou une couronne ; *ilu gâru ez-zu* = un dieu puissant, féroce, terrible. Voir CAD, IV, 434.

146 *ʿIzza* est donc ici du même ordre que *séduction, tromperie*. C'est précisément le sens de *ʿizza* dans le verset *38,82* que nous commentons, où le Diable promet de séduire les ennemis de Dieu. *ʿIzza* désigne l'idée de puissance rayonnante, qui peut connoter aussi le chatoiement et la séduction. La *ʿizza* va aider ainsi le Diable, en se servant de sa voix, à *suborner* les hommes, « s'associer à eux dans leur richesse et leurs enfants, leur faire des promesses mensongères » (17,64). Le rayonnement glorieux connote à la fois l'idée de puissance-peur, mais aussi de séduction, tromperie et mensonge.

Eléna Cassin a analysé un équivalent accadien de *ʿizza/ezzu* : l'adjectif *kunzubu* (de *kuzbu*), désignant à la fois la séduction des pierres précieuses, mais aussi leur rayonnement. (E. Cassin, *La Splendeur*, 95) Plus loin, Cassin démontre que sur le plan du langage, le même « adjectif *kunzubu-kuzzubu*, lorsqu'il sert à qualifier la parole, exprime la séduction consciemment trompeuse de certains propos, la flatterie et, en définitive, aussi, la déception qu'ils provoquent » (*Ibid.*, 96). Le verbe accadien *kuzzubu* signifie flatter bassement, ou, pour le chien, remuer la queue. Ce même mot accadien *kzb*, a donné en arabe *kanz* = trésor, mais aussi *kadhib* = mensonge, exactement les mêmes concepts associés, dans le verset que nous étudions, à *ʿizza*/Gloire.

Ces associations se retrouvent dans cette expression utilisée dans le Coran pour le même contexte où Iblîs annonce son projet à Allah : « Ô Seigneur ! avec ce dont tu m'as séduit (*bi-mâ 'aghwaytanî*), je vais certes, leur [aux hommes] farder (*'uzayyin*) [la vie] sur terre, et je vais certes tous les séduire [à mon tour]. » (15,39) Ici, *zayyana* = farder, embellir, s'emploie dans le même sens que celui du *kuzzubu* accadien. Le verbe *zayyana* provient de l'accadien *zânu*, qui se dit de la radiance de la splendeur attractive et plaisante quand elle *couvre* (*za-'a-nu*) la divinité, ou quand elle *remplit* son objet comme c'est le cas ici de la terre, ou encore pour *sertir* en pierres précieuses. (CAD,XXI,48 ; voir aussi E. Cassin, *La Splendeur divine*, Index accadien : *zânu*, 149.) *Zânu* a donné aussi en Arabe *zinâ* = adultère, fornication, associé sans doute à la tromperie et à la séduction, et *zîna*, pour *parure*.

fera comparaître ! » Alors, aussi, la bête dit à Seth : « Voici donc que je m'écarte de toi, l'image de Dieu, l'éclat éblouissant de Dieu. » [147] Cet arrangement correspond presque terme à terme au pacte conclu entre Allah et Iblîs.

Il est tout à fait remarquable que la littérature du cycle adamique nous ait légué une image des forces démoniaques fort peu manichéenne. Un manuscrit arabe chrétien de la Bibliothèque Nationale de Paris intitulé : *Testament que notre Adam adresse à son fils Seth*, classe les Démons (*shayâtîn*) parmi les êtres pieux qui rendent hommage quotidiennement à leur Seigneur divin : à la Première Heure de la nuit : « Prière des Démons dépourvus de leurs désirs (*hawâ*) ; et durant leurs prières, ils ne peuvent porter atteinte à quiconque parmi les hommes et ne sauraient nuire en rien jusqu'au moment où ils cessent leur glorification [d'Allah], et ce du fait qu'ils pratiquent la glorification et la prosternation devant Allah sans leurs désirs. » [148]

Adam, homme divin

Nous avons pu reconnaître, dans l'Adam de la première scène de la création, une Idole, ou l'incarnation matérielle du Dieu suprême. Est-ce à dire qu'Adam est réellement assimilé à un nouveau dieu ? Notre réponse est, sans hésitation, affirmative.

---

147 *Le Livre d'Adam* géorgien, 243.

148 Manuscrit arabe 68 (4), B.N. de Paris. Cet écrit chrétien est axé sur la promesse de la venue du Messie à la fin des Temps : après « cinq jours et demi, qui sont cinq milles cinq cents ans [après le meurtre commis par Caïn], Allah viendra et sanctifiera la terre avec Sa grâce et la flemme du Feu est entre Ses mains, car c'est avec le Feu qu'Il sanctifie la terre [...] Et Allah viendra et il tuera le Démon (*shaytân*) qui m'a abusé et [en sorte que] j'ai dépassé les commandements de mon Créateur. » [Ms arabe, 68 (9)] Le règne du Démon est donc fixé à cinq milles cinq cents années. Remarquons que le comput est ici le même que celui fixé par le Coran : un jour équivaut à mille ans de la vie terrestre. La fonction du Démon est d'abuser (*taghâ*). C'est ce qui a donné le Tâghût coranique, désignant la divinité démoniaque adorée par les Impies et que nous avons identifiée à *Zor*. Nous retrouvons toute l'ambivalence coranique qui caractérise le personnage du Démon : à la fois serviteur dévoué d'Allah et Son ennemi irréductible.

Tout d'abord, c'est la scène même de la création d'Adam qui l'illustre sans ambiguïté. Une fois Adam créé d'argile, Dieu ordonna aux Anges de se prosterner devant leur nouvelle divinité. Nous ne reviendrons pas sur les raisons avancées par Iblîs de son refus d'adorer l'Image de Dieu. Rappelons seulement qu'il rejeta la qualité divine d'Adam pour avoir été créé d'une matière justement non divine. Cela n'empêcha point, d'ailleurs, que le Diable dut reconnaître en Adam « l'éclat éblouissant de Dieu » [149].

De même, le séjour paradisiaque du couple adamique intègre celui-ci dans la catégorie des êtres éternels. Naturellement l'arbre interdit est utilisé comme objet de l'épreuve destinée à chasser ce couple du paradis. Retenons l'argument du Tentateur : « A l'heure où vous mangerez [de l'arbre], vos yeux s'ouvriront et vous serez instruits comme Dieu, du bien et du mal. Dieu savait que vous étiez semblables à lui et Dieu était jaloux de vous. A cause de cela, Dieu vous a dit : « N'en mangez pas ! » [150]

L'argument de la jalousie développé dans l'écrit chrétien arabe ne devrait pourtant pas être mis entièrement sur le compte d'une justification fallacieuse de la part du méchant Serpent. Le récit de la *Genèse* rejoint en fait cette thèse d'une compétition entre Dieu et Adam : « Le Seigneur Dieu dit : Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance du bonheur et du malheur [après avoir mangé du fruit de l'arbre interdit]. Maintenant, il ne tend plus la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais ! Le Seigneur Dieu l'expulsa du Jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été pris. Ayant chassé l'homme, il posta les Chérubins à l'Orient du Jardin d'Éden avec la flemme de l'épée foudroyante pour garder le chemin de l'arbre de vie. » (*Genèse*, 3,22-24) Ce passage montre l'opposition de Dieu à introduire Adam dans sa cour divine, ménageant ainsi la possibilité d'une vie terrestre humaine finie, dont le terme est la promotion d'Adam au rang de divinité, avec la venue du Messie. C'est en substance ce qui ressort de l'écrit apocryphe, le *Testament d'Adam* que Renan a traduit de l'Arabe : « [Le Christ dit à Adam lors de leur rencontre au paradis :] Tu as

149 Mahé, *Le Livre d'Adam* géorgien, XXXIX, 243.
150 *Ibid*., XVIII, 247.

cueilli du fruit qui recelait la mort. » Et Il ajouta : « Adam, Adam ! ne crains rien ; tu as voulu être Dieu, je te ferai Dieu, non pas maintenant, il est vrai, mais au bout d'un grand nombre d'années [...], parce que je t'ai créé à mon image, et je ne permettrai pas que tu restes dans le shéol (le tombeau, les enfers). A cause de toi, je naîtrai de la Vierge Marie ; à cause de toi, je goûterai la mort, j'entrerai dans la maison des morts ; pour toi je créerai une terre nouvelle et des cieux nouveaux, et j'en donnerai le domaine à tes enfants. Et après trois jours passés dans le tombeau, je reprendrai le corps que j'ai revêtu de toi ; puis, montant au ciel, je l'y ferai asseoir à la droite de ma divinité, et je te ferai Dieu, comme tu l'as voulu. » [151] Il est évident que le rapprochement fait plus tard par le Coran entre Adam et Jésus s'inspire de ce cycle judéo-chrétien : « Jésus est pour Allah à l'exemple d'Adam créé de terre, puis il lui a dit : soit ! et il fut. » (3,59) [152]

Nous voyons clairement à travers le récit biblique, comme celui du cycle judéo-chrétien, qu'en mangeant du fruit interdit, Adam a accompli la moitié du chemin dans sa quête du divin. Il ne lui restait plus qu'à s'emparer de l'arbre de l'éternité pour devenir une véritable divinité. Mais, on l'a vu, Dieu l'en empêcha, en plaçant des Chérubins armés d'épées foudroyantes.

Le Coran reprend la même scène, tout en passant sous silence l'identification de l'arbre paradisiaque à la connaissance du bien et du mal, pour ne retenir que la deuxième quête adamique de l'éternité. L'arbre interdit coranique est désigné comme « l'arbre de l'éternité (*shajarat al-khuld*) » (20,120). Dans une seconde relation coranique du même récit, le Diable dit au couple adamique : « Votre Dieu ne

---

151 BN, Manuscrit arabe n°68 ; trad. E. Renan, *Testament*, 456.

152 Plus encore, c'est sans doute un texte similaire à celui du *Testament d'Adam* qui aurait inspiré un autre trait du Coran : « Et ils ont dit [les Impies] : Comment se fait-il que ce Prophète [Muhammad] mange et marche dans les foires » (25,7) ; ou encore : « Et Nous n'avons envoyé de Prophètes avant toi sans qu'ils aient dû manger et marcher dans les foires. » (25,20) En effet, dans le même manuscrit arabe de la B.N. (Paris), n° 68 (9), nous trouvons cette expression mise dans la bouche du Christ s'adressant à Adam : « A cause de toi, Ô Adam ! je naîtrai de ma Mère. A cause de toi Ô Adam ! dans les foires je marcherai (*fî al-'aswâqi 'amshî*). »

vous a interdit cet arbre que pour que vous ne deveniez deux Anges ou que vous ne soyez parmi les [êtres] Éternels » (7,19), allusion manifeste à la prétention d'Adam d'accéder à la condition divine.

Dans le cycle adamique, il a été clairement spécifié qu'Adam a eu droit à la connaissance, mais il a vainement cherché à acquérir l'éternité. Le *Livre d'Adam géorgien* rapporte cet épisode de la quête de l'éternité en ces termes : « Le Seigneur se tourna et dit à Adam : « Tu ne pourras plus demeurer dans le paradis. » Adam répondit et dit au Seigneur : « Je t'en prie Seigneur, donne moi de l'arbre de vie pour que j'en mange avant ma sortie du paradis. » Alors le Seigneur adressa la parole à Adam et lui dit : « Tu n'en prendras plus du tout dans ta vie. J'ai posté des Chérubins brûlants et un sabre tournoyant pour le garder de toi de crainte que tu n'y goûtes, ne deviennes immortel et ne te vantes en disant : Je ne mourrai pas pour l'éternité, mais tu mèneras le combat que l'ennemi a mené contre toi. Et si tu sors du paradis et que tu saches te garder de tout mal, tu mourras et, après la mort, tu te relèveras dans la résurrection future. Alors, certes, je te donnerai de l'arbre de vie et tu seras immortel pour l'éternité. » [153] Dans la *Vie d'Adam grecque*, le récit est légèrement différent. Adam n'a réclamé « l'huile de l'arbre de la grâce » qu'à la fin de sa vie, en envoyant Ève, accompagnée de son fils Seth, au paradis pour le réclamer à Dieu. Alors, celui-ci leur fit savoir par l'archange Michel qu'il n'en livrera « qu'à la fin des temps »[154].

Parallèles mésopotamiens

Il est possible d'établir des similitudes entre ce récit adamique et l'*Épopée de Gilgamesh*. Gilgamesh, véritable ancêtre biblique d'Adam, est un demi dieu : « Dieu aux deux tiers, pour un tiers homme » [155]. Dans la présentation du héros, c'est l'omniscience qui domine les dons attribués à Gilgamesh : « Je vais présenter au monde celui qui a tout vu, / Connu la terre entière, pénétré toutes choses, / Et partout exploré tout ce qui est caché. (...)/ Il a contemplé les secrets,

[153] §XXVIII ; Mahé, *Le Livre d'Adam*, 252-53.
[154] *Ibid*., XXXVII ; 40-42.
[155] Bottéro, *L'Epopée de Gilgamesh*, 67.

découvert les mystères. » [156] Cette connaissance, Gilgamesh l'a acquise grâce à son ami Enkidu qu'il envoya à cet effet aux Enfers. Il est remarquable de voir l'acquisition de cette connaissance précéder, comme dans le récit biblique, la quête de l'arbre de vie. Et comme Adam, Gilgamesh ne parviendra pas à ses fins.

Le thème biblique de l'arbre et du serpent constitue d'ailleurs un des thèmes majeurs de l'*Épopée de Gilgamesh*, puisque l'expédition entreprise par les deux héros au pays des Cèdres a pour objet d'abattre Humbaba, le monstre gardien de la forêt, afin de s'emparer du bois précieux de cette forêt pour meubler le temple. En fait, à l'origine de cette épopée, selon une version plus ancienne, ce Humbaba n'était autre qu'un serpent gardien d'un arbre, le *huluppu*, et que Gilgamesh dut tuer pour permettre à la déesse Inanna de se fabriquer de son bois un siège et un lit pour son temple. [157]

Ce récit mésopotamien de cette quête de l'arbre ressemble trop au récit biblique pour que l'on ne s'y attarde encore quelque peu. La Bible indique que l'arbre de vie se trouve à « l'Orient du jardin d'Éden » (*Genèse*, 3,24) C'est vers cette même direction de l'Orient que Gilgamesh se dirige dans son long voyage en quête de la vie-sans-fin. Arrivé après un voyage périlleux auprès de la Tavernière Siduri, il lui raconta sa vie, en lui expliquant notamment que la mort de son ami Enkidu l'a plongé dans l'angoisse de la mort et l'a lancé en quête de l'arbre de vie. Décrivant à Siduri sa détresse après la mort d'Enkidu, Gilgamesh dit notamment de celui-ci : « Le sort commun à tous les hommes l'a terrassé ! / Six jours et sept nuits je l'ai pleuré et refusé à la tombe, / Jusqu'à ce que les vers lui soient tombés du nez. Alors, je me suis mis à craindre et redouter la mort et à vagabonder par la steppe. » [158]

Ces traits ont manifestement inspiré les rédacteurs de la Bible et du Coran dans la création des personnages d'Abel et de Caïn. Pour punir Caïn de son crime, Dieu lui imposa d'être « errant et vagabond sur la

---

156 *Ibid.*, 63.

157 Voir le texte de *Gilgamesh, Enkidu et les Enfers*, in Kramer, *L'Histoire*, 280-284.

158 Bottéro, *L'Epopée de Gilgamesh*, 168.

terre » (*Genèse*, 4,12), comme le devint Gilgamesh après la mort d'Enkidu. Puis, Dieu assigna à Caïn « le pays du Nord à l'Orient d'Éden » (*Genèse*, 4,16) comme demeure définitive, correspondant à la destination de Gilgamesh après la mort de son ami. Le Coran ajoute un trait intéressant. Après l'assassinat d'Abel, « Allah envoya un corbeau grattant la terre afin de lui montrer comment ensevelir la dépouille de son frère. » (5,31) Cette difficulté d'inhumer Abel rejoint le refus de Gilgamesh d'ensevelir son ami Enkidu, « jusqu'à ce que les vers lui soient tombés du nez. » Le *Livre d'Adam* géorgien nous livre aussi un trait qui a dû sans doute inspirer l'épisode coranique du corbeau. En effet, ce récit met en scène deux démons semblables à Abel et à Caïn, l'un montrant à son compagnon comment tuer son frère [159].

Autre similitude sur ce thème des jumeaux : Caïn est comme Enkidu le représentant de la steppe, tandis que Abel est comme Gilgamesh un sédentaire. Cette double destination a été clairement affirmée dans la *Vie d'Adam et Ève* où Adam, prévenu du futur meurtre, voulut séparer les deux frères en faisant de Caïn un berger et d'Abel un agriculteur [160]. Après son crime, Caïn dut retourner à la steppe, son élément, comme celui d'Enkidu.

Cette identification de Caïn à la steppe hostile à l'agriculture est encore illustrée dans le *Livre d'Adam géorgien* qui affirme qu'aussitôt né, Caïn « commença à arracher de l'herbe, car dans la hutte de sa mère de l'herbe était plantée. L'accoucheuse lui répondit et lui dit : « Dieu est juste car (...) tu es Caïn, le pervers, meurtrier du bon ; aussi bien tu es celui qui déracine l'arbre porteur de fruits et non point celui qui le plante. » [161]

Ce thème du cycle biblique d'Abel et Caïn remonte ainsi aux Mésopotamiens qui en étaient les initiateurs. Il témoigne de la lutte immémoriale qui a opposé, durant toute l'histoire du Moyen-Orient ancien, les deux principales classes : sédentaires et nomades, agriculteurs et pasteurs. L'*Epopée de Gilgamesh* en est certes le

---

[159] *Le Livre d'Adam* géorgien, XXIII,3 ; Mahé 238.
[160] *Vie* latine, XXIII,5.
[161] *Le Livre d'Adam* géorgien XXI ; Mahé, 237.

témoignage le plus remarquable, mais il existe aussi un autre mythe abordant ce thème, mettant en scène Dumuzi et Enkimdu, respectivement dieu-pasteur et dieu-agriculteur. La déesse Inanna a refusé dans un premier temps de se marier avec Dumuzi, lui préférant le dieu des cultures. Mais après une joute oratoire, où Dumuzi a su mettre en valeur les avantages de l'élevage, Inanna finit par être séduite par lui. Fort de cet avantage, Dumuzi chercha à se battre contre son rival, qui proposa aussitôt la paix en l'autorisant à faire paître ses troupeaux sur ses terres, et en offrant à lui et à Inanna des produits fermiers en guise de cadeau de mariage [162].

Ce mythe a inspiré directement ce texte de la Genèse : « Abel faisait paître les moutons, Caïn cultivait le sol. A la fin de la saison, Caïn apporta au Seigneur une offrande des fruits de la terre ; Abel apporta lui-aussi des prémices de ses bêtes et leur graisse. Le Seigneur tourna son regard de Caïn et de son offrande. » (*Genèse*, 4,2-5) Cette offrande refusée a été rapportée dans le Coran en ces termes : « Raconte-leur l'histoire véridique des deux fils d'Adam, quand ils firent [chacun] une offrande [à Dieu], et que celle de l'un fut acceptée et elle fut refusée à l'autre » (5,27). Il est remarquable de voir le fermier biblique, Caïn, jouer le rôle d'agresseur, alors que dans le mythe mésopotamien cet aspect négatif revient au pasteur. Cette inversion des rôles s'explique pourtant aisément, puisqu'Abraham est le pasteur à qui Dieu a promis de lui offrir le pays cultivé de Canaan. Le fermier canaanéen, Caïn, ne peut que jouer le rôle du méchant devant céder sa place au profit du conquérant nomade. Après le meurtre d'Abel, Dieu l'obligea en effet de quitter sa terre : « Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa force. Tu seras errant et vagabond sur la terre. » (*Genèse*, 4,13) Si dans le domaine biblique, la confrontation entre fermier et nomade s'est achevée sur un drame et une rupture radicale, en Mésopotamie, elle connut une fin plus heureuse, puisque le pasteur Dumuzi a été admis sur la terre du cultivateur et un contrat d'échanges réciproques de produits fut aussitôt conclu. De même qu'Enkidu le nomade est devenu le meilleur ami de Gilgamesh le citadin, ce qui leur permit d'ailleurs d'aller conquérir ensemble le pays des Cèdres...

---

[162] Pritchard, *Acient Near East*, (1950), 41-42.

La quête de la vie éternelle, Gilgamesh va la chercher auprès du seul homme qui a obtenu l'éternité : Uta-napishtî, le héros survivant du Déluge. Cet ancêtre du Noé biblique a pu sauver l'humanité du désastre grâce à la complicité de son dieu Enki, qui l'avisa à temps de la grave décision prise par l'ensemble des divinités réunies au sein de leur Assemblée, celle de faire périr l'humanité pour son tumulte provoqué par sa multiplication. Enki conseilla à son protégé de se fabriquer une embarcation, d'y assembler toutes les espèces de créatures et d'attendre le Déluge. L'opération réussit et le héros humain fut promu à l'éternité, et placé à l'Est de la terre, près de la porte de sortie du Soleil dans sa course diurne. C'est à cet endroit inaccessible aux humains que Gilgamesh devait parvenir pour rencontrer Uta-napishtî et espérer se voir communiquer le secret de l'éternité. Mais Uta-napishti lui expliqua que, pour accéder à l'éternité, il fallait l'assentiment de l'ensemble des divinités réunies à cet effet en conclave, chose impossible à réaliser, comme d'ailleurs de nos jours. Gilgamesh dut déchanter et mettre fin à cette quête.

Cependant, le héros du Déluge soumit Gilgamesh à un test pour lui montrer qu'il est loin de mériter de gagner l'éternité par ses propres moyens. Pour ce faire, il lui demanda de ne pas dormir pendant six jours et sept nuits. Mais Gilgamesh ne résista pas longtemps à l'épreuve, et Uta-napishtî de dire à sa femme : « Regarde-moi ce gaillard qui prétendait vivre sans fin ! / Le sommeil l'a soudain enveloppé comme un brouillard. » Celle-ci suggéra alors de réveiller l'héroïque dormeur et de le renvoyer à ses foyers. Mais son mari lui répondit : « Les hommes sont trompeurs : celui-là voudra te duper ! / Prépare-lui donc sa ration quotidienne (de pain), que tu déposeras à sa portée, à mesure ; / Et tu marqueras sur la cloison les jours qu'il dormira ! (...) La première portion se durcit ; / La deuxième moisit ; la troisième resta humide ; / La quatrième eut sa croûte blanchie ; / La cinquième se piqueta ; la sixième rassit ; / La septième était juste à point. » [163]

Cette astuce pour mesurer le temps par son effet sur les aliments a été reprise plus tard dans la légende orientale des Sept Dormants à

[163] Bottéro, *Épopée*, 198-199.

laquelle le Coran fit allusion à deux reprises[164]. En outre, la scène de l'épreuve du sommeil auquel Gilgamesh fut soumis, pourrait avoir suggéré la trame de la séquence biblique du péché adamique. En effet, dans l'Épopée, c'est la femme d'Uta-napishti qui prépara la ration alimentaire de Gilgamesh pour le piéger en quelque sorte au cas où il nierait avoir dormi pendant les sept nuits. L'idée même de tromperie a été expressément évoquée dans le texte de l'Épopée, mais appliquée aux hommes en général. Le stratagème réussit et Gilgamesh ne put que reconnaître sa défaite, comme l'Adam biblique trompé par une femme, la sienne, qui lui prépara elle aussi un fruit à manger...

Une autre séquence de l'Épopée mésopotamienne va préciser encore plus le thème de l'arbre et du serpent dans le récit biblique de la chute adamique. En effet, invité à quitter les lieux par Uta-napishtî, Gilgamesh se vit offrir une dernière chance pour ne pas rentrer entièrement bredouille : acquérir la plante de jouvence permettant seulement de prolonger la vie. Cette fois-ci, la chance semble sourire à notre héros épique. Seulement, après avoir réussi à s'en emparer au fond de la mer, Gilgamesh préféra la consommer chez lui, dans sa ville natale. Mais sur son chemin de retour, et alors qu'il prenait un bain dans une source d'eau fraîche, le serpent réussit à lui dérober la plante de jouvence et la mangea. Ce fut le coup de grâce pour sa malheureuse équipée. Il rentra bredouille à Uruk.

En fait, les éléments qui serviront à la scène biblique du péché originel se retrouvent réunis ici dans cette séquence de l'épopée : l'arbre, le serpent, et Ève qui intervient ici en la personne de la femme d'Uta-napishtî pour suggérer à son mari l'octroi à Gilgamesh de l'arbre de vie prolongée.

Même le thème de l'habillement relaté dans la scène du péché du couple adamique se retrouve dans l'Épopée où Gilgamesh dût s'occuper immédiatement de sa mise et de ses vêtements après l'échec de sa mission. En effet, Uta-napishtî ordonna au Nocher qui accompagna Gilgamesh de changer les habits du héros et de lui faire sa toilette : « Cet homme que tu as conduit ici, sa tignasse lui offusque

[164] Voir 2,259 et 18,9-16. *Aliments* et *sommeil* se retrouvent dans les deux légendes.

le corps ! / La dépouille qu'il porte anéantit sa beauté corporelle ! / Prends-le avec toi pour l'emmener au bain ! / Il lavera comme neige cette tignasse ; / Il mettra à bas sa dépouille, qu'emportera la mer, / Et son beau corps sera tout rafraîchi ! / Il se mettra un bandeau neuf à la tête, / Et se revêtira d'une tenue d'apparat : de vêtements dignes de lui ! / Avant de retrouver le chemin / Pour regagner sa ville, / Sa tenue doit rester intacte et neuve ! » [165]

En fait, ce thème de l'habillement symbolise le passage d'une condition à une autre. Dans la Bible, il s'agit de passer de l'état édénique et quasi divin à l'état humain. Cet aspect a été souligné dans la *Vie grecque d'Adam et Ève*. Dans son récit du péché, Ève explique qu'au moment où elle mangea du fruit défendu, « mes yeux s'ouvrirent et j'ai su que j'étais dénudée de la justice dont j'avais été revêtue ». Et, s'adressant au Serpent, elle l'apostropha : « Pourquoi as-tu fait cela et m'as-tu aliéné ma Gloire avec laquelle j'étais vêtue ? » [166] Adam, quant à lui, fit ce reproche à Ève : « Tu m'as aliéné la Gloire de Dieu. » [167] Ici, l'association de la nudité à l'aliénation de la Gloire divine explique parfaitement la raison de l'apparition de la nudité dans le récit biblique. De même, dans l'Épopée mésopotamienne, la séquence de l'habillage de Gilgamesh s'explique tout autant par le passage de la condition divine à la condition humaine et civile. Car, au commencement de l'aventure, quand Enkidu est mort, Gilgamesh lui fit le vœu de se mettre dans la condition d'un dieu : « Et moi-même, après ta (mort), je me donnerai un aspect échevelé, / Et, revêtu seulement d'une dépouille de lion, je vagabonderai par la steppe ! Lorsque brilla le point du jour, / Gilgamesh ôta (ses vêtements) / Et se revêtit d'une [?] rouge » [168] Au cours de sa longue marche dans sa quête de la plante de jouvence, le héros dût vivre de la chasse de bêtes sauvages, « pour en manger la viande et en revêtir les dépouilles ! » [169] Nous savons aussi que Gilgamesh portait sur lui une hache et une épée [170], attributs, avec la

---

165 Bottéro, *L'Epopée*, 200.
166 *Vie* grecque, XX,1-2 ; Pléiade, 1781 ; Charlesworth, II, 281.
167 *Ibid*., XXI,6.
168 Bottéro, *L'Epopée*, 153-154.
169 *Ibid*., 179.
170 *Ibid*., 171.

dépouille du lion, du dieu de la steppe et de l'Enfer : Nergal. L'état du deuil, que symbolisent les vêtements primitifs de notre héros, se double de l'état divin, propre à la divinité des Enfers. C'est ainsi que se présente Gilgamesh jusqu'à l'échec de sa quête : à l'état animal-divin. Une fois cet échec consommé, cet état devait céder la place à la condition humaine/civilisée. C'est là le secret du surgissement de la nudité adamique après l'échec de la quête de l'éternité.

Il faudrait sans doute rattacher à ce thème l'élément cultuel de la vêture lors du pèlerinage arabe, et qui matérialise la sacralisation du pèlerin. Cet état sacral est matérialisé par la nudité ou en se couvrant d'une étoffe en lin d'un seul tenant, substitut évident de la dépouille animale. C'est l'état d'Adam et d'Ève avant leur déchéance de la Gloire divine, ou celui de Gilgamesh durant son deuil et sa quête du divin. Peut-être pourrions-nous expliquer cette sacralité primitive par la volonté plus ou moins consciente de commémorer l'état premier de la société moyen-orientale ancienne qui vivait de la chasse, et qui fut sublimé en état sacral et divin avec le surgissement de la vie citadine. L'Epopée de Gilgamesh n'est-elle pas traversée de part en part par cette dualité, symbolisée et incarnée justement par ses deux principaux héros : l'homme de la cité et l'homme de la steppe ?

L'aventure de Gilgamesh, comme celle d'Adam, est là pour nous rappeler la place de l'homme dans l'économie du divin moyen-oriental. L'idée principale qui régit la représentation mésopotamienne du monde est en fait le tout-divin. L'homme est à l'origine, un dieu. Mais, ce qui caractérise son humanité, c'est son échec. L'homme est un dieu qui a échoué.

Adam, roi civilisateur

Le premier être à avoir raté sa vocation divine, on l'a vu, c'est Adam. Piégé par sa femme, ou par le serpent trompeur, le premier homme va s'installer pour un moment sur terre, afin d'y fonder une famille d'êtres semblables à lui, avec pour mission de perpétuer le culte et l'adoration des divinités supérieures.

C'est en sa qualité de roi-prêtre que l'homme adamique va s'installer dans son nouveau domaine, la terre. Sa mission est

essentiellement civilisatrice : apporter toutes les techniques nécessaires à l'édification des temples, et surtout à l'entretien et aux plaisirs de leurs hôtes divins.

Le savoir-faire enseigné à Adam a été mentionné dans le cycle adamique lors de la naissance de son premier fils. Et c'est l'Archange Michel qui se chargea de cet enseignement : « Et le Seigneur Dieu envoya une variété de semences avec l'Ange Michel et les donna à Adam et lui montra comment travailler et labourer la terre pour obtenir des produits pouvant les faire vivre ainsi que leurs descendants. » [171] Dans *Vie grecque d'Adam et Ève*, il est précisé qu'Adam demanda d'emporter avec lui sur terre « des aromates du paradis, afin qu'une fois sorti, je puisse faire monter un sacrifice à Dieu et qu'ainsi, il m'écoute. » [172] Dieu exauça ses souhaits, et il obtint les aromates et les semences pour sa subsistance, lui permettant ainsi d'assumer sa double fonction de roi-prêtre.

Ce civilisateur et roi-prêtre au service de sa divinité a pour ancêtre mésopotamien le sage Adapa, dont la bible tira le nom d'*Adam*. Adapa est l'un des Sept Sages (*apkallu*) mythiques exerçant dans Eridu. Son patron divin est une des grandes divinités du panthéon mésopotamien : Enki/Ea, dieu civilisateur par excellence et ami, protecteur et conseiller des Premiers hommes. Adapa fut précisément le visir d'Alulim, premier roi antédiluvien. C'est le premier Sage/apkallu, qui, selon Bérose [173], sort tous les jours de la mer sous forme de poisson, pour enseigner les arts et la civilisation. Bérose le désigne sous la dénomination de *Oanès* [174].

---

171 *Vie* latine, 22,2 ; *Cf*. Mahé, *Livre d'Adam géorgien*, XIX, 236.

172 § XXIX,3.

173 Bérose premier historien babylonien connu ayant vécu à la fin du IV^{ème} et début du III^{ème} siècle, auteur de *Babyloniaka*, aujourd'hui perdu. Cf. *infra*, p. 384.

174 En fait, *Oanès* est tiré du nom mésopotamien d'Adam : *Ouana*-Adapa. Ouanès a donné *Jonas*, dont le récit biblique est une évidente adaptation de celui d'Adapa, en réutilisant les thèmes du mythe d'Adapa, comme celui de l'embarcation, de son chavirement, du vent, et bien sûr le thème du poisson, comme pour rappeler que cet *apkallu* biblique avait un aspect hybride, mi-homme, mi-poisson. (Voir infra même chapitre.)

Enki a pour épithète : *Nu.dim.mud*, qui signifie « celui-qui-a-affaire-avec-le-fabriquer-et-le-produire » [175]. Dans les mythes mésopotamiens, il intervient, après la création de l'univers par le dieu An, pour « mettre en place les plantes en/pour la terre » [176], précise un document du début du I^er^ millénaire.

Le mythe d'Adapa nous est connu essentiellement par un poème du XIV^ème^ siècle av. JC, trouvé à el-Amarna, en Égypte, parmi la correspondance royale d'Aménophis III et d'Aménophis IV. Dans ce texte, Adapa se présente comme la créature d'Ea/Enki : « Une intelligence vaste il [Ea] lui parfit (...) A lui, la sagesse il lui donna, une vie éternelle il ne lui donna pas [177]. Alors, en ces années-là, le sage d'Eridu, comme un chef parmi l'humanité, Ea le créa. Le sage, dont nul n'enfreint l'ordre, (...), le pur quant aux mains, l'oint, l'observateur des ordres sacrés (...) Le manger et le boire d'Eridu chaque jour il fait. » [178] Pourquoi ce parfait serviteur-prêtre des dieux n'a-t-il pas réussi à avoir « une vie éternelle » ? La suite du mythe nous l'explique. Un jour, alors qu'il pêchait sur sa barque, il fut renversé par un coup de Vent du Sud. Aussitôt Adapa brisa les ailes de ce Vent et priva le pays d'un vent humide bienfaisant et indispensable à l'agriculture du Sud mésopotamien [179]. Alerté, le grand dieu céleste An fit convoquer le coupable. Mais, avant de se présenter à la barre des accusés, celui-ci reçut les conseils de son dieu protecteur Éa : ne pas manger du « pain de la mort » ni boire des « eaux de la mort » qu'on lui offrira. Par contre, il pourra bien accepter de revêtir l'habit et de se faire oindre de l'huile, en signe d'investiture royale. Ayant, contre toute attente, réussi à défendre sa cause devant An, celui-ci lui offrit des aliments vivifiants à la place des aliments mortifères : « le pain de vie » et les « eaux de vie ». Mais, fidèle aux consignes de son dieu Éa, Adapa refusa ce repas miraculeux. C'est ainsi qu'il perdit l'occasion de se hisser au rang des immortels, à l'instar d'Adam, son successeur biblique.

---

175 Bottéro : *Lorsque*, 487.
176 *Ibid.*
177 Etonnante similitude avec ce qui est advenu de l'Adam biblique !
178 Dhorme, *Choix de Textes*, 149.
179 Roux, *Adapa*, 13-14.

Le parallèle entre ces deux civilisateurs est évident. Adapa et Adam reçurent la sagesse et la connaissance, l'un par l'instruction d'Éa, l'autre en mangeant de l'arbre de la connaissance. Mais tous les deux furent empêchés d'accéder à l'éternité, par leur faute, plus ou moins provoquée par leurs divinités tutélaires.

Il est clair que le cycle adamique prolonge aussi le mythe mésopotamien d'Adapa. Adam commit un péché en mangeant d'un arbre défendu, alors qu'Adapa perdit l'occasion d'être éternel en s'abstenant de manger de l'arbre de la vie, ou en perdant l'occasion de le faire dans le cas de Gilgamesh. Le Coran, complétant la littérature biblique, a mieux affiné le portrait d'Adam en précisant sa qualité royale, en tant que *khalîfa*, comme elle surgit ici à travers l'habit et l'onction accordés à son homologue royal mésopotamien. Quand Iblîs coranique chercha à tromper Adam, il lui fit cette proposition : « Veux-tu que je t'indique l'arbre de l'éternité et une royauté impérissable ? » (20,120) Si Adam n'obtint pas l'éternité, il se contenta de la royauté terrestre périssable, comme Adapa et Gilgamesh.

Mort, Maladie et Calamité

La privation de l'éternité se manifeste doublement dans le cycle adamique : passivement et activement. De façon passive, par l'interdiction de l'arbre de l'éternité et de la « vie-sans-fin ». Mais aussi de façon active par décret de la mort, et surtout par l'injection dans le corps humain de toute la panoplie des maladies. C'est ainsi que Dieu punit Adam pour son péché : « Quand nous eûmes mangé, Dieu s'irrita contre nous et il nous dit : Vous avez donc méprisé mon commandement : moi aussi je vous mépriserai. Et il envoya 70 maux sur nous, aux yeux, aux oreilles et jusqu'aux pieds, des plaies et des prodiges amassés dans (ses) trésors : ainsi me fit Dieu pour me faire périr de mort. » [180] Dans la leçon latine, Dieu s'adressa à Adam en ces termes : « Parce que tu as trahi mon commandement et tu ne t'es pas tenu à mon décret (parole) que je t'ai assigné, alors écoute : je vais infliger à ton corps 70 plaies ; tu seras couvert de maux variés, du sommet de la tête, des yeux et des oreilles jusqu'aux ongles des pieds, dans chaque membre. Ces maux, il les considéra comme venant d'un

[180] § XXXIV ; Mahé, *Le Livre d'Adam*, 241.

des arbres (*Haec deputavit in flagellationem dolori uno cum arboribus*). En outre, le Seigneur envoya tout cela à moi et à toutes nos descendances. » [181]

Ce dernier trait nous permet de compléter la liste des variétés végétales du cycle adamique. Nous en avons connu jusqu'ici deux variétés : l'arbre de la connaissance, puis l'arbre de la vie. La série s'achève maintenant avec l'arbre des maladies et des souffrances.

Ce nouveau thème de l'arbre des maux, que la Bible n'a pas ignoré, se retrouve dans le Coran sous forme d'arbre infernal dénommé *arbre-du-zaqqûm* : « l'arbre-du-zaqqûm : Nous en avons fait une épreuve pour les Injustes. C'est un arbre qui pousse au centre de l'Enfer. Ses fruits sont comme têtes de Démons. Certes [les Injustes] en mangeront et en empliront le ventre, puis ils ingurgiterons dessus une eau bouillante. » (37,62-67) « L'Arbre-du-zaqqûm est le repas du pécheur (*'athîm*). Comme l'airain, il bouillonne dans les entrailles, comme de l'eau bouillante. » (44,43-46)

L'Arbre-du-zaqqûm est en fait une plante mythique mésopotamienne qui fait partie des listes canoniques des malédictions frappant les « pécheurs », ceux qui trahissent leurs engagements contractuels. C'est ainsi que cet aliment figure dans la série des malédictions stipulées dans le traité du roi assyrien Assarhaddon engageant ses vassaux à faire allégeance à son successeur désigné, Assurbanipal : « Que [la déesse] Gula, la grande doctoresse, inflige la maladie, l'insomnie, le poison, (et) le tourment dans ton corps. Qu'elle te fasse suer du sang au lieu de l'eau ! » [182] Cet aliment est articulé en akkadien : *zu-um-ku-nu*, ayant donné sans doute l'appellation coranique du *zaqqûm*.

Tous ces éléments montrent qu'il existe une association spécifique entre le péché et l'aliment punitif. Un poème mythique mésopotamien va nous illustrer encore mieux cette association entre le péché et la maladie, qui est à l'origine de l'anthropogonie biblique. Il s'agit du poème *Enki et Ninhursag*. La scène se passe à Dilmun, le paradis

---

[181] *Vie* latine, XXXIV,1-3 ; Charlesworth, *The Old Testament*, II, 272.
[182] Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon, col. vi, 461-463* ; 64.

terrestre, où les hommes vivent sans souffrance, ni maladies. Enki, dieu des Eaux et, nous le savons maintenant, patron des hommes, fit de Dilmun un jardin luxuriant, en y faisant couler de l'eau vivifiante. C'est alors que Ninhursag, la déesse-mère des Sumériens, y fit pousser huit plantes, après avoir conçu avec Enki trois générations de déesses, accouchées, précise-t-on, sans douleur. Curieux, Enki voulut goûter aux plantes de Ninhursag. Ce qu'il fit. Aussitôt, sa parèdre le maudit, et jura de ne plus « le fixer avec l'Œil-de-la-Vie » [183] Une série de huit maladies s'abattirent alors sur le dieu péchant par curiosité. Suppliée par les grands dieux de guérir Enki, Ninhursag finit par y consentir, et pour chaque partie du corps malade, elle créa une divinité guérisseuse [184].

Remarquable l'association faite ici, dans le poème *Enki et Ninhursag*, entre le péché de la consommation de l'arbre interdit et la maladie. Plus encore, ce récit mythique nous offre la clé de l'origine biblique d'Ève quand elle fut tirée d'une côte d'Adam. En effet, l'assyriologue français Vincent Scheil expliqua le premier, en 1915, comment *Nin-ti*, une des divinités guérisseuses créées spécialement pour Enki par Ninhursag, s'apparente à la compagne d'Adam. *Nin-ti*, explique le poème mythique, fut créée pour guérir la côte malade d'Enki. C'est ce qui est confirmé par le sens littéral sumérien du nom de *Nin-ti* : Dame-de-la-côte, mais aussi Dame-qui-fait-vivre, *ti* signifiant à la fois *côte* et *vie*. C'est donc en s'inspirant de ce mythe que la Bible fit naître Ève, la Dame-qui-donne-la-vie, d'une côte d'Adam. L'ancêtre mésopotamien d'Ève est ainsi Nin-ti, mais aussi, la femme d'Uta-napishtî de l'Épopée de Gilgamesh, qui a inspiré, on l'a vu, la séquence de la tromperie et l'idée d'offrir à Gilgamesh/Adam la plante de jouvence/éternité.

Autre récit important à l'origine du thème biblique de la série des calamités infligées par les dieux à l'humanité, c'est celui du mythe

---

183 Nous nous basons sur la présentation de Kramer, *L'Histoire*, 192-198.

184 Remarquons ici, que les divinités mésopotamiennes sont *bicéphales* ayant des pouvoirs positifs et négatifs à la fois. Un dieu guérisseur est en même temps celui qui inflige les maladies, comme c'est ici le cas de Ninhursag et de son homologue arabe mecquoise *al-ʿUzzâ*. Nergal, dieu des Enfers est en même temps celui qui rend la vie. Allah n'en fait pas exception.

d'*Atrakhasîs*, ou *Supersage*. C'est un poème composé au cours du XVII[ème] siècle av. J.-C., et considéré à juste titre par les historiens comme la plus ancienne « Genèse » connue.

Au début des temps, il existait deux catégories de divinités : des Anunnaki soumettant à l'esclavage les dieux Igigi, en les faisant travailler comme des hommes. Le poème commence par : « Lorsque les dieux faisaient (comme) l'homme, / Ils étaient de corvée et besognaient (...) » [185] Cette exploitation « de classe » finit par dresser les dieux-prolétaires Igigi contre leurs exploiteurs Anunnaki. La seule issue à ce drame social, a été de trouver d'urgence des remplaçants pour la classe opprimée des Igigi. C'est alors qu'Enki/Éa, le maître du savoir-faire et patron de l'humanité, inventa les hommes, en les fabriquant d'argile malaxée avec du sang d'une divinité coupable et sacrifiée à cet effet. Mais les hommes, qui remplirent parfaitement leur rôle de prolétariat au service des dieux, se multiplièrent trop rapidement au point d'incommoder Enlil, le redoutable dieu des airs. Celui-ci ordonna à l'Épidémie de s'abattre sur l'humanité.

C'est alors que notre Adam/Adapa surgit sous l'épithète spécifique de Supersage : « Il y avait un certain Supersage, / Dévot d'Enki, et fort habile, / Qui pouvait s'entretenir avec son dieu, / Lequel le prenait volontiers pour interlocuteur ! » [186] Pour éviter la calamité annoncée par Enlil, Enki conseilla à son protégé humain le Supersage de convoquer les Anciens de la cité afin d'ordonner aux crieurs publics de sillonner le pays en invitant le peuple à vouer un culte exclusif à Namtar, dieu de l'Épidémie. Le stratagème réussit, et douze cent ans après, à nouveau le même tumulte s'éleva jusqu'au ciel pour importuner l'irascible Enlil, qui envoya cette fois-ci la Sécheresse et la Famine. A nouveau, Enki intervint et atténua les effets des nouveaux Fléaux divins. Mais à nouveau, les Humains reprirent leurs habitudes, et Enlil finit par décider d'envoyer le plus redoutable des Fléaux : le Déluge.

---

185 Bottéro : *Lorsque*, 530.

186 *Ibid.*, 541. Cette intimité entre ce Premier Sage et roi-prêtre des temps anciens avec son dieu a été héritée par le patriarche Abraham, désigné à ce titre, dans le Coran, comme *khalîl*, ou *intime* d'Allah.

Aussitôt, Enki éventa ce secret à son *intime* humain le Supersage, en prenant la précaution de le lui dire à travers une paroi, de manière à ce que les dieux ne puissent lui reprocher de les avoir trahis, puisqu'il pourrait toujours leur répondre qu'il n'a fait que parler à une « palissade ». Et toujours en s'adressant à cette *paroi*, Enki conseilla à son protégé : « Jette à bas ta maison, pour te construire un bateau ! / Détourne-toi de tes biens, / Pour te sauver la vie ! » Remarquons ici que ce trait se retrouve dans la prophétologie coranique qui appelle les croyants à mépriser les biens de la vie d'ici-bas au profit de la vie Dernière. Dans les deux cas, la vie actuelle est appelée à disparaître, au profit d'une nouvelle ère dont profiteront les seuls élus du Dieu vainqueur.

Un autre trait, hérité par la prophétologie arabe, est contenu dans l'adresse du Supersage à son peuple : « Mon dieu n'est plus d'accord avec le vôtre : / Enki et Enlil sont fâchés ! / Ce qui m'oblige à quitter [votre ville (?)] / Puisque je suis dévot d'Enki ! Ainsi, en a-t-il décidé : / Je ne resterai donc plus en votre cité, / Je ne garderai plus les pieds / Sur le territoire d'Enlil. » [187]

Le Supersage/Noé fit alors construire un bateau en faisant appel à ses concitoyens pour l'y aider, sans leur avouer la catastrophe qui les attendait. Il fit embarquer toutes les espèces animales. Le Déluge s'abattit sur le pays comme prévu et le Supersage fut sauvé avec sa précieuse équipée animale.

Et à nouveau Enki fut réprimandé pour avoir trahi les plans divins. Pour mettre fin à ce cycle des catastrophes, Enki eut l'idée d'imposer la mort à l'humanité de manière à réduire - géniale intuition malthusienne ! - la surpopulation néfaste à la tranquillité des dieux.

Outre ce récit paléo-babylonien du Déluge, il existe une version sumérienne du même mythe [188] où le héros humain porte le nom

---

[187] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 549. A comparer ici avec la Sourate des *Infidèles* (*al-Kâfirûn*) où Muhammad annonce à ses concitoyens qu'il a pris la décision de ne plus adorer leurs divinités, et de leur lancer : « A vous, votre religion, [mais] à moi, la mienne. » (109,6)

[188] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 564-568.

remarquable de *Ziusudra* (Vie-de-jours-prolongés), ce qui l'apparente immédiatement à Uta-napishtî le Noé de l'Épopée de Gilgamesh. De même, Ziusudra se présente comme premier roi de la première cité terrestre fondée par Enki : Eridu, celle-là même de l'épopée d'Adapa. Ce qui nous permet d'établir cette équivalence : Ziusudra = Atrakhasîs = Uta-napishtî = Adapa = Adam = Noé.

Il faudrait y ajouter *Atram-khasîsum*, héros du déluge dans la version ouest-sémitique d'Ugarit/Ras Shamra, et conservé dans une copie datant du XIII[ème] siècle av. JC., sans que l'on puisse déterminer s'il s'agit d'une version spécifique ou d'une adaptation [189].

Ce nom d'*Atram*-khasîsum serait, à notre avis, à l'origine du nom biblique d'*Abram*. L'un, *Atram*-khasîsum, se présente comme « dévot et familier d'Éa » [190], alors qu'*Abram* est réputé « ami » [191] de son dieu, et son *intime*, ou *khalîl* selon le Coran. Dans le chapitre 17 de la *Genèse*, Dieu se révèle à Abram pour lui annoncer son alliance comportant la promesse d'en faire le « père d'une multitude de nations » (*Genèse*, 17,4) et que « des rois sortiront de toi » (*Genèse*, 17,6). Cette idée de multitude est appuyée par la promesse de faire « proliférer à l'extrême » Abram (*Genèse*, 17,2), trait qui caractérise le nom d'*Atram* [192]. La promesse de faire sortir rois et princes de la descendance d'Abram est aussi un trait d'Atrakhasîs auquel Enki/Éa, son dieu et protecteur des hommes, a fait don de la royauté [193]. La conclusion de l'alliance avec Abram a tout l'air d'un acte fondateur d'une nouvelle humanité, avec ses institutions *civilisationnelles*, comme ce fut le cas avec Adapa-Adam, et Atrakhasîs-Noé. Le récit biblique abrahamique ne fait que continuer une grande tradition mythique des origines de la civilisation construite autour du personnage d'Atram-khasîs, supersage et véritable patriarche méso-potamien de l'humanité.

---

189 *Ibid.*, 567-568.

190 *Ibid.*, 568.

191 *Testament d'Abraham*, XV,12 ; Pléiade, 1681.

192 *Atram* est tiré de l'adjectif accadien *atru* = *exagéré, en trop*, ou encore: *excellent.*

193 Voir *Adapa*, et aussi *Ziusudra*.

Genèse, Exode, et Orient ancien

C'est tout le récit de la Genèse qui apparaît comme le résultat d'une adaptation d'institutions ou de récits mésopotamiens. L'épisode de la prostitution de Sara auprès du Pharaon est lui aussi une adaptation tardive d'un premier récit de prostitution sacrée.

Remarquons tout d'abord la récurrence de cet acte de prostitution dans le récit de la *Genèse* : une première fois entre Sara et Pharaon (*Genèse,* 12,14-20) ; une seconde fois entre Sara et Abimélek (*Genèse,* 20,1-18) ; et une troisième fois entre la femme d'Isaac et le même Abimélek (*Genèse,* 26,6-11) [194].

Il est évident que ces récits de prostitution cachent une institution édulcorée par les rédacteurs tardifs de la Bible, celle de la prostitution sacrée. Pharaon et Abimélek jouent ici leur rôle de rois-prêtres consommant, sous forme d'union hiérogamique, les prémices du mariage d'Abraham avec Sara. Nous voyons clairement Abimélek jouer le rôle de sanctificateur du mariage abrahamique à travers son discours de la « réhabilitation » de Sara (*Genèse,* 20,16), discours sans doute stéréotypé pour toute cérémonie nuptiale après le sacrifice hiérogamique. Nous pensons aussi que le thème de stérilité de Sara pourrait aussi avoir un lien avec cette prostitution sacrée, censée sans doute y parer. En tout cas, le récit biblique montre nettement Sara guérir de sa stérilité immédiatement après son aventure amoureuse avec le roi-prêtre Abimélek. Le roi-prêtre n'a-t-il pas pour fonction, en tant qu'incarnation du dieu le père, d'assurer la fertilité du génos comme de la terre ? L'allusion même à la hiérogamie pourrait être

---

194 Il est utile de relever ici que si la première liaison a été consommée, le récit biblique fait planer le doute sur les deux dernières. En effet, s'il a été reconnu par la Bible que Sara fut « enlevée » (*Genèse,* 20,3) par Abimélek, il fut précisé en même temps que celui-ci « ne s'était pas approché d'elle » (*Genèse,* 20,4), tout en la dotant d'une somme d'argent pour la « réhabiliter » (*Genèse,* 20,16) ! Cette dénégation est d'autant plus suspecte que le dieu d'Abraham a frappé Abimélek et toute sa famille de stérilité : cela n'aurait pu évidemment se produire si l'acte sexuel n'avait pas été consommé. Nous avons là à travers ce pieux mensonge la preuve d'une adaptation tardive d'un récit antérieur. L'affirmation de la non consommation de la prostitution de la femme d'Isaak présentée par celui-ci comme sa « sœur » n'est pas davantage convaincante.

décelée à travers l'annonce faite par le Seigneur à Abraham: « Je dois revenir au temps du renouveau et voici que Sara ta femme aura un fils. » (*Genèse*, 18,10) Ce « temps du renouveau », c'est évidemment la fête du Nouvel An mésopotamien où le mariage sacré constitue son point d'orgue. Ce scénario sera ainsi effectivement réalisé une première fois avec Pharaon, et une seconde fois avec Abimélek. Dans ce dernier cas, le récit est complet : mariage sacré avec Abimélek (même nié par le bibliste), suivi immédiatement au chapitre suivant (21) de la conception de Sara. Ce n'est sans doute pas un hasard si le roi-prêtre qui procéda au mariage sacré porte le nom d'*Abimélek* (Père-du-roi), véritable agent de la fertilité, agissant en tant que « Fils » du Dieu le Père. Ces éléments montrent un syncrétisme entre des éléments mésopotamiens et des éléments nomades, une synthèse parfois mal négociée, comme l'illustre l'hésitation biblique à avouer l'acte du mariage sacré, ou encore le fait que la beauté et la séduction de Sara auprès de Pharaon comme auprès d'Abimélek apparaissent après qu'elle eut constaté elle-même - lors de la visite du Messager annonciateur - qu'elle était « si vieille » (*Genèse*, 18,13), et après avoir déclaré être « toute usée » (*Genèse*, 18, 12).

Autre détail d'importance, c'est celui du rôle de « sœur » que la femme joue lors de ce rite de la prostitution sacrée. Sans doute, le *mensonge* d'Abraham - ou celui d'Isaac - n'est-il qu'un bien *pieux* mensonge, faisant partie du culte antique. Mais, il y a plus. Abraham reconnaît même qu'il ne s'agit là que d'un demi-mensonge, puisque, annonce-t-il, Sara « est vraiment ma sœur, fille de mon père sans être fille de ma mère » (*Genèse*, 20,12). Il en est ainsi des mythes fondateurs de la civilisation qui achoppent sur l'incontournable inceste des origines, comme l'illustrent les anthropogonies anciennes, jusqu'à l'Adam biblique, et ses enfants.

Le Coran a conservé la trace d'Atram-khasîsum sous le nom donné par la tradition musulmane de *khidhr* [195]. La sourate coranique *18,60-82* relate une aventure initiatique accomplie par Moïse et qui n'a pas de parallèle dans la littérature judéo-chrétienne. Ce récit est tracé sur

[195] *Cf.* les indications de Pierre de Caprona : *Moïse dans l'Islam*, in *La Figure de Moïse. Écriture et relectures*, Genève, 1978, 137-139, où l'auteur n'évoque que le personnage Uta-napishti de L'*Épopée de Gilgamesh*.

le modèle de L'*Épopée de Gilgamesh*. Moïse/Gilgamesh partit en compagnie d'un serviteur anonyme/le Nocher au confluent des Deux Mers, qui dans le cycle ugaritique de Baal, est l'habitat du dieu El. Arrivés à un rocher, les deux aventuriers s'endormirent. En se réveillant, ils s'aperçurent que le poisson qu'ils transportèrent avec eux avait pris la mer lors de leur passage au Confluent des Deux Mers. Ils surent ainsi que la résidence du Sage qu'ils cherchaient se trouvait à cet endroit. Ils rebroussèrent chemin et le rencontrèrent comme prévu. Il est facile d'identifier ici la scène de L'Épopée mésopotamienne où Gilgamesh perdit la plante de jouvence en allant se baigner à une source d'eau.

Dans le Coran, ce Sage est présenté par Dieu comme « un de Nos Serviteurs à qui Nous avons donné un Bienfait de Nous et Nous lui avons enseigné un Savoir de Notre part. » (18,65) C'est la définition même d'Atrakhasîs, le « Supersage ». Moïse lui demanda de l'initier à la sagesse, et le Sage accepta tout en l'avertissant qu'il ne saurait pas résister à l'épreuve qu'il allait lui faire subir : ne pas lui poser des questions au cours du parcours initiatique. Et effectivement, à trois reprises, Moïse ne put se taire et échoua à l'épreuve. Cela nous rappelle l'épreuve du sommeil imposée par Uta-napishtî à Gilgamesh et qui se conclut par un cuisant échec.

En dehors de cette composition sur le thème de L'*Épopée de Gilgamesh*, c'est toute la trame de l'*Exode* qui a été conçue sur le modèle du poème du *Supersage* : la série des Dix plaies infligées à l'Égypte correspond à la série des fléaux infligés par Enlil contre la population du pays. Le dernier fléau, le Déluge, correspond à la traversée de la Mer rouge et à la noyade de l'Égypte, « morte sur le rivage de la mer » (*Exode,* 14,30). Le Coran a effectivement conçu la noyade des Égyptiens, non pas comme un obstacle fortuit qu'ils eurent à surmonter, mais plutôt comme « vengeance » pour leur incrédulité : « C'est alors que nous tirâmes vengeance [des Égyptiens] et Nous les noyâmes dans la mer pour avoir renié nos signes et pour les avoir négligés » (7,136). Ce qui laisse nettement comprendre que ce Déluge conclut logiquement la série des fléaux, à l'instar du mythe du Supersage. Ainsi, le scénario biblique, qui a conçu la noyade dans la Mer rouge comme un épisode extérieur aux Plaies, est-il une déformation due à la recomposition du mythe. Il a sans doute

contribué, ce faisant, à revêtir cet épisode de la traversée de la mer d'un soupçon de réalisme, alors qu'il n'est qu'une manifeste adaptation du vieux mythe du Déluge.

Évoquons de même le scénario du Dixième fléau biblique, où le *Destructeur* visita les maisons des Égyptiens pour égorger leurs premiers-nés - à l'exception des maisons d'Israël, marquées à cet effet du sang sacrificiel de la Pâque - lui aussi inspiré par le mythe d'Erra, dieu de la peste, suscité par le dieu suprême An pour châtier les villes coupables. Les exploits de cette divinité de la mort ont été traditionnellement consignés sur des tablettes à usage prophylactique, et dont le texte se termine par cette promesse : « de la maison où sera placée cette tablette, même si moi, Erra, je suis irrité et si les Sept veulent tuer, le glaive de la peste n'approchera pas, car le salut lui est destiné. » [196] L'auteur de l'*Exode* a substitué le sang de la Pâque à la tablette prophylactique rédigée en l'honneur d'Erra. Ce procédé rejoint en fait la technique préconisée par Enki à son protégé le Supersage pour se prémunir contre les fléaux décrétés par Enlil, lui enjoignant d'ordonner un culte exclusif à la divinité chargée d'exécuter la redoutable sentence. Le sacrifice sanglant de la Pâque est aussi un culte voué au *Destructeur* (*Exode* 12,23) - choisi pour tuer les premiers-nés égyptiens - devant permettre de se prémunir contre les œuvres maléfiques de celui-ci. Ici, le Dieu biblique s'identifie complètement à *Erra*.

Autre trait de l'*Exode* emprunté à la littérature mésopotamienne, c'est le personnage d'Aaron, frère de Moïse, qui ne laisse pas de nous rappeler Enkidu « frère » de Gilgamesh, servant à la fois de vizir et de prophète vis-à-vis du roi-prêtre. Nous retrouvons même le thème de la difficulté de parler pour laquelle cet alter-égo a été appelé à la rescousse du héros israélite. Enkidu apostrophe Gilgamesh : « Pourquoi donc, mon ami, parler ainsi tête basse, / Main sur la bouche et en te cachant ? » [197]

L'épisode de la naissance miraculeuse de Moïse, abandonné dans son berceau sur le fleuve pour être sauvé par la fille de Pharaon

---

[196] Dhorme, *Les Religions*, 324.
[197] Bottéro : *Épopée*, 114.

(*Exode*, 2,1-10), lui permettant de vaincre ainsi son protecteur adoptif, et réaliser du coup la prophétie de l'usurpation du pouvoir, est un vieux thème qui pourrait avoir été inspiré par le cycle de *Gilgamesh*. Dans son *De natura animalium* (XII,21), le sophiste Claudius Aelien [198] rapporte la légende de la naissance de Gilgamesh. Enmerkar, roi d'Uruk, ayant vécu dans le second quart du troisième millénaire av. JC., a appris qu'il devait être renversé par un neveu. Il enferma sa sœur dans une tour. Celle-ci eut un enfant que les gardes jetèrent du haut de cet édifice. Mais un aigle le rattrapa et le ramena à un jardinier qui l'éleva et l'appela Gilgamos. L'enfant grandit et devint roi de Babylone [199].

Mentionnons une autre source du même mythe, la légende de la naissance de Sargon d'Akkad (2334-2279). Sa mère, une prêtresse, le conçut identiquement d'un père inconnu ou d'un esprit. Elle le mit dans un berceau et le confia au fleuve. Il fut repêché par un jardinier qui l'éleva. La déesse Ishtar est devenue sa patronne et lui accorda la royauté [200].

Autre prétendant à la naissance divine, Eannatum, roi de Lagash (vers 2470). Son souvenir est perpétué grâce à la « Stèle des Vautours » qui nous informe de sa naissance de la semence de son dieu Ningirsu.

Cette longue tradition de naissances divines se prolonge jusqu'à... Jésus. Le Coran, tenu au fait de ce genre mythique, a même dû confondre Marie, prophétesse et sœur de Moïse, avec la mère du Christ. En effet, celle-ci apparaît comme « sœur d'Aaron » (19,28), « fille de ʿ*Imrân* » (66,12), et sa mère est dite « femme de ʿ*Imrân* » (3,35). On a beaucoup glosé sur cette méprise. Pourtant, son explication est simple : dans le *Livre des Antiquités bibliques*, qui date du milieu du I^er^ siècle av. J.-C., Moïse est présenté comme le fils de Amram, de la tribu de Lévi. Il se maria à une femme de la tribu de Iacobé qui lui donna deux enfants : Aaron et Marie. Celle-ci eut cette vision : « l'Esprit de Dieu tomba sur Marie pendant la nuit et elle eût

198 III° siècle ap. J.-C.

199 Tigay, *The Evolution*, 252-253.

200 *Ibid*., 254-255.

un songe. Elle le raconta à ses parents le matin, en disant : « J'ai eu une vision cette nuit. Voici qu'un homme était debout avec un vêtement de lin et il me dit : « Va et dis à tes parents : « Ce qui naîtra de vous sera jeté dans l'eau, parce que par lui l'eau sera séchée. Je ferai par lui des signes et je sauverai mon peuple (...) » [201] De toute évidence, le nom coranique *ʿImrân* attribué à la famille de Jésus provient du nom *Amram* porté par le père de Moïse. Le Coran a manifestement confondu la mère de Jésus avec la sœur d'Aaron qui reçut, elle aussi, la visite d'un Ange annonciateur d'une naissance *divine*...

[201] *Livre des Antiquités bibliques*, IX,9-10, in Pléiade, 1258-1259.

Le Coran, la Bible et l’Orient ancien.

Chapitre 5

L’INSTITUTION PROPHÉTIQUE

Retour à la table des matières

Dans les pages qui suivent, nous allons faire plus ample connaissance avec la fonction prophétique assumée par le Prophète de l’Islâm. Nous passerons en revue ses multiples aspects qui sont restés, faut-il le dire, assez méconnus jusqu’ici par une orthodoxie musulmane prisonnière d’une vision simpliste du Prophète, qui l’a réduit presque exclusivement à sa fonction de Messager. Les développements antérieurs nous en ont déjà fait découvrir certains aspects méconnus de sa fonction, comme celui du Héraut (*nadhîr*), apportant à la cité convoitée par Dieu le décret de sa soumission au pouvoir royal divin. Précisons, tout d’abord, cette prérogative prophétique.

Pour mener à bien cette fonction de *nadhîr* et exécuter la sentence divine, il faudrait que ce Messager se transforme en véritable chef de guerre, agissant grâce à la force de frappe mobilisée par sa divinité tutélaire. Cet Envoyé apparaît alors non seulement comme la *bouche* de Dieu, selon l’expression consacrée dans le Moyen-Orient ancien pour désigner le Prophète, mais aussi comme le *bras* de Dieu, son *Homme*, celui qui agit à la fois aussi bien en tant que son substitut que comme son second. En tant que tel, ce Messager est désigné, comme *khalîfa* ou *vicaire* de Dieu.

Ce terme de *khalîfa*, on l'a vu, est bien celui qui est utilisé par le Coran pour désigner l'Homme/Adam appelé à séjourner sur terre et à y accomplir la fonction de vicaire de Dieu. Cette fonction désigne la royauté, comme l'illustre l'investiture de David : « Ô David ! Nous t'avons fait un *khalîfa* sur terre » (38,26). Dieu a créé le monde pour y instaurer Sa royauté selon son bon vouloir : « Dis [Prophète !] : « Ô [mon] Dieu ! Possesseur de la royauté ! Tu donnes la royauté à qui Tu veux, et Tu ôtes la royauté à qui tu veux. Et Tu donnes puissance à qui Tu veux, et Tu humilies qui Tu veux. » (3,26) Toutefois, en accordant la royauté, Dieu en reste le maître éminent : « La royauté des cieux et de la terre est à Allah. » (3,189)

L'institution du *khalîfa* a pour équivalent sumérien *ishakku*, porté par les rois des Cités-Etats mésopotamiennes. Ce terme *ishakku* illustre l'origine divine de l'institution. Le roi Sargon est dit *ishak Enlil* (vicaire d'Enlil), de qui il tient sa royauté [202]. En Assyrie, le roi-prêtre du dieu Assur porte le titre de *shangû*, à la fois prêtre et administrateur agissant en tant que lieutenant ou substitut de son dieu. Il était dit *shangû d'Assur*, comme plus tard, Adam est dit *khalîfat d'Allah*.

Pour instaurer Sa royauté sur terre, Dieu choisit parmi les Hommes son Élu qui est généralement le premier d'une lignée royale. Dans le cycle biblique, selon le Coran, la royauté a été inaugurée par Abraham : « Nous avons octroyé à la famille d'Abraham le Livre et la Sagesse, et Nous lui avons octroyé une royauté importante. » (4,54) Moïse dut en son temps rappeler ce privilège qui échut à son peuple : « Ô mon peuple ! rappelez-vous le bienfait qu'Allah vous a accordé en appelant parmi vous des Prophètes et Il a fait de vous des rois et Il vous a donné ce qu'Il n'a pas donné à nul autre au monde. » (5,20)

Ce privilège a été rappelé aux Gens du Livre (*'ahl al-kitâb*) : « Vous étiez la meilleure communauté (*'umma*) venue aux Hommes : vous ordonnez le bien, et vous interdisez le mal, et vous croyez en Allah ». Et si les Gens du Livre avaient cru [en Muhammad], cela aurait été mieux pour eux. Parmi eux [se trouvent] les Croyants [en Muhammad !] et la plupart sont les Pervers. » (3,110)

---

[202] David, *Les Dieux*, 34.

Remarquons, tout d'abord, que ce verset a été mal interprété par l'exégèse qui a assimilé la « meilleure communauté » aux Musulmans, alors qu'il s'agit bien des « Gens du Livre », terme qui désigne juifs, chrétiens, sabéens, mais aussi zoroastriens. Cette méprise, malgré l'emploi du passé (« Vous étiez... ») est due au style du Coran et à sa construction en *mosaïque*, c'est-à-dire passant brusquement d'un mode d'énonciation à un autre. Les versets 113 à 114 qui suivent cette déclaration confirment notre lecture, puisqu'il y est donné le détail des œuvres pies accomplies par ceux qui appartiennent aux « Gens du Livre » (3,113), desquels les Qorayshites sont invités à prendre exemple. C'est que, à l'époque où ces versets étaient révélés, il n'existait pas encore de *'umma* musulmane. Cette *umma* n'était qu'en état de gestation et seulement appelée à se constituer, comme le dit explicitement un verset précédent celui que nous commentons, s'adressant aux sectateurs de Muhammad : « Que se constitue une communauté issue de vous qui appelle au bien et qui ordonne le bien et interdit le mal ! » (3,104) Ce verset nous renseigne en même temps sur ce qu'il faut entendre par *'umma* : une communauté religieuse et sociale fondée sur une législation (*dîn*) particulière apportée par un prophète fondateur. Avant Muhammad, il n'existait pas d'*umma* arabe à laquelle serait attaché un privilège sur les autres communautés. La seule *'umma* privilégiée était celle des Gens du Livre, appelée à préserver son privilège en reconnaissant le nouveau prophète Muhammad. Quant aux Qorayshites arabes, ils sont invités à s'identifier à « la meilleure communauté venue aux Hommes » en croyant à leur nouveau prophète, et en ordonnant à leur tour le bien et en prohibant le mal.

Muhammad n'est que le premier - et le dernier - prophète arabe. Le passé prophétique appartient donc essentiellement aux Gens du Livre. Et c'est en leur sein que le Coran développe l'idée - associée à la royauté - de la prophétie, illustrée notamment par Moïse. En désignant son frère Aaron pour le remplacer, Moïse lui dit : « Remplace-moi (*ikhlifnî*) auprès de mon peuple ! » (7,142) Or, en tant que ce remplaçant, Aaron est désigné comme « prophète » (*nabî*) de Moïse : « Et Nous avons fait, de par Notre miséricorde, don de prophète (*nabî*) [en la personne de] son frère Aaron. » (19,53) Cette même fonction

prophétique attribuée à Aaron est désignée par celle de *wazîr* [203], grâce à laquelle Moïse compte « accroître ses forces » et « l'associer » (20,31-32) dans ses affaires.

Il existe, ainsi, entre Moïse et son frère Aaron un lien « prophétique » qui fait de ce dernier à la fois un *substitut*, un *assistant* et un *associé*. Cette relation est explicitée dans la Bible : « Lui [Aaron] parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche et tu seras son dieu. » (*Exode*, 4,16) Ou encore : « Vois, je t'établis comme dieu pour Pharaon et ton frère Aaron sera ton prophète. » (*Exode*, 7,1) La relation de dieu à son prophète est similaire à celle du roi avec son *khalîfa/wazîr* [204].

La règle pour l'accession à la royauté, comme à la prophétie, c'est l'*élection* par la puissance seigneuriale. « Allah choisit parmi les Anges et les Hommes des Messagers. » (22,75) Adam, après sa faute, « son seigneur l'a élu et l'a pardonné » (20,122). Abraham a été « élu (*jabaya*) et dirigé » par dieu (16,121). Moïse a été « choisi (*istafâ*) parmi les gens » pour recevoir le message divin (7,144). Marie aussi a été « choisie parmi toutes les femmes du monde » (3,42). Cette élection est, en même temps, un « privilège » (6,86) accordé à chacun des prophètes élus et choisis par Dieu.

Un peuple, un prophète

Élu de Dieu, le prophète va être aussitôt assigné un peuple ou une cité précis. En effet, le pacte dont se charge tout prophète ne s'adresse pas à l'humanité en général, mais à une cité (*qarya*), à un peuple (*qawm*) ou à une communauté (*'umma*) précis, de préférence ceux dont est originaire ce roi-prêtre fondateur d'un nouvel ordre politico-religieux.

C'est que le prophète en tant que porteur du contrat de vassalité a une compétence territoriale délimitée à l'une des trois entités que l'on vient de citer. Chaque prophète se consacre à l'une de ces entités

---

[203] *Litt.* : celui sur qui on se *décharge* d'une fonction, d'une tâche.

[204] Une inscription du roi assyrien Erishum (~1800) affirme que le dieu Assur est roi et que Erishum (roi terrestre) est son *vicaire*.

selon le principe énoncé par le Coran : « A chaque *'umma* un Messager. » (10,47) « Et Nous avons envoyé dans chaque *'umma* un Messager. » (16,36) Le Coran s'adresse précisément à la cité de la Mecque : « Ceci est un Écrit béni que Nous avons fait descendre [...] pour avertir la Mère des Cités [La Mecque] et ce qui l'entoure. » (6,92) « Ainsi, Nous t'avons révélé un Coran arabe pour que tu avertisses la Mère des Cités et ce qui l'entoure. » [205] (42,7)

Même au Jour de la résurrection, le principe de *un peuple, un prophète* est respecté. En effet, en ce Jour, chaque prophète se transforme en témoin (*shâhid*) pour le peuple à qui il communiqua le pacte : « quand Nous auront fait venir de chaque *'umma* un Témoin, et que Nous t'aurons [toi Muhammad] fait venir en tant que Témoin sur ceux-ci » (4,41).

Une des raisons avancées par le Coran de ce particularisme de la mission prophétique est d'ordre pédagogique, cherchant à faire comprendre plus efficacement le contenu du message dans la langue du destinataire. La révélation est ainsi venue à Muhammad « en langue arabe claire. [Car,] si Nous l'avions descendu [le Coran] sur un étranger (*aʿjamiy*) quelconque, et s'il l'avait lu pour eux, ils ne l'auraient pas cru. » (26,195-199) D'où cette règle : « Nous n'avons envoyé nul Messager sinon dans la langue de son peuple pour [mieux] l'éclairer » (14,4), et pour mieux « faciliter » (19,97) la compréhension du texte divin « en langue arabe » (20,113) « claire » (16,103). De sorte que la parenté du prophète à la cité devient une

---

[205] Remarquons que la « Mère des Cités et ce qui l'entoure » est une expression qui remonte à l'époque des Empires mésopotamiens où les rois des grandes cités incluent dans leur titulature la cité en tant que centre sédentaire, et ses environs en tant qu'arrière-pays voué presque exclusivement au nomadisme. D'où l'expression de « Roi de Sumer et d'Accad », Accad représentant les Nomades. Ce double pouvoir se trouve exprimé aussi par les roitelets de Mari, se proclamant « rois d'une cité *x* et du pays des... » (Dossin, *Les Bédouins*, 39-41.) La Mecque était en effet un centre politico-religieux régnant sur les nomades (*'aʿrâb*) d'une partie du désert arabique. Le Coran a utilisé aussi cette expression de « la population de la Cité (*al-madîna*) et ceux qui les entourent comme Nomades (*'aʿrâb*) » (9,120), sans que l'on sache s'il s'agit ici de la Mecque ou de Yathrib, devenue vers la fin de la prédication *madînat al-rasûl*, la Ville du Prophète.

faveur divine : « Allah a fait grâce aux Croyants en envoyant parmi eux un Messager issu d'eux-mêmes. » (3,164)

Mais, il existe une autre raison, d'ordre historique, qui explique que le prophète s'adresse précisément à la Mecque. C'est que celle-ci n'a pas eu à connaître auparavant de messager venant de la part d'Allah : « Nous ne leur [aux Mecquois] avions pas apporté de Livres pour qu'ils les étudient, et Nous ne leur avions pas envoyé avant toi d'avertisseur. » (34,44) Exactement comme Moïse qui fut envoyé à un peuple « que nul Avertisseur n'est venu avant toi [Moïse]. » [206] (28,46)

Nous voyons que la raison essentielle qui fait que le contrat de vassalité apporté par le prophète ne peut prétendre à une compétence universelle, c'est que le monde est divisé en communautés (*'umam*^{in}) différenciées, que le Suzerain ne saurait traiter que séparément, même si le contrat de vassalité qui leur est imposé reste, pour tous, identique dans ses grandes lignes. Cela est rendu nécessaire, comme on l'a vu, par la diversité des langues séparant les différentes communautés, mais aussi par la diversité des coutumes. De sorte que cette différenciation entre communautés se trouve respectée et conservée lors du Jugement dernier. Ce Jour-là, « tu verras chaque *'umma* agenouillée. Chaque *'umma* sera appelée à son Livre [pacte]. » (45,28)

Le particularisme du contrat dont est chargé tout prophète est illustré avec le culte exigé de chaque peuple : « A chaque Communauté nous avons conçu un culte (*mansak*) que l'on doit pratiquer » (22,67), et pour qu'elle « évoque le nom d'Allah sur ce qu'Il leur a attribué en moyens de subsistance (*rizq*) ». (22,34) Ce particularisme est aussi expressément revendiqué pour l'ensemble des prescriptions du traité, c'est-à-dire pour l'ensemble des lois imposées

---

[206] Ici, apparaît la division des peuples en ceux qui ont reçu le Livre, ou conclu un pacte avec Dieu - ils s'appellent les Gens du Livre (*'ahl al-kitâb*) - et ceux qui sont demeurés dans l'ignorance de tels traités et de tels Livres et ils s'appellent les Ignorants (*jâhilîn*), et aussi *'ummiyyîn*, c'est-à-dire « ceux appartenant aux nations » qui n'ont pas adhéré à l'Alliance avec Yahweh. Les concepts de *jâhil* et de *'ummî* désignent des réalités de juridiques beaucoup plus que culturelles ou civilisationnelles.

par Allah sur telle ou telle communauté : « A chacune [des Communautés] Nous avons fait une voie à suivre (s*hirᶜa*) et une orientation (*minhaj*). Et si Allah l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule Communauté. » [207] (5,48)

Une prophétie cyclique

Cependant, cette doctrine de *un peuple, un pacte* va être sérieusement contredite avec l'apparition d'une autre doctrine qui veut soumettre l'apparition des prophètes à un cycle solidaire et unitaire, faisant en sorte que chaque prophète a certains pouvoirs sur l'œuvre de ses prédécesseurs. Cette évolution du particularisme à une conception cyclique du prophétat ne s'explique pas seulement par la polémique extrêmement vive qui a vu le jour au cours de la lutte du nouveau prophète Muhammad pour sa reconnaissance auprès des « Gens du Livre », mais elle a constitué un credo partagé par les milieux judéo-chrétiens d'Arabie et de Palestine qui ont essayé de dépasser les limites étroites de la doctrine du peuple élu pour s'inscrire dans une histoire plus globale, dont le père fondateur serait Abraham.

L'aspect cyclique de la prophétologie coranique se manifeste à travers le principe de l'« authentification » des révélations antérieures par tout nouveau prophète, en « déclarant véridiques » (*musaddiq*) les « messages antérieurs », chacun pour la communauté antérieure [208]. Jésus déclare « authentifier ce qui est entre mes mains : la Thora, et annoncer la bonne nouvelle d'un Messager venant après moi, son nom est Ahmad. » (61,6) Jésus est ainsi le prototype du prophète cyclique, venant non pas pour délivrer un message, mais pour authentifier son prédécesseur et son successeur. Cette authentification ne s'applique pas seulement aux messages antérieurs, mais aussi aux messagers eux-

---

[207] Et du fait que toute créature est dans un même rapport de vassalité avec son Créateur, le monde animal connaît lui aussi une division en communautés appelées, elles aussi, à l'instar des Humains, à comparaître séparément devant leur Suzerain : « Il n'est bête rampant sur la terre, ni oiseau volant de ses ailes, qui ne forment de communautés semblables à vous [Hommes]. [Car,] Nous n'avons rien omis dans l'Écrit. Puis, vers leur Seigneur, ils seront rassemblés. » (6,38)

[208] *Cf.* : 2,41 ; 2,89 ; 2,91 ; 3,50 ; 4,47 ; 5,46 & 48.

mêmes, en « déclarant véridiques les Envoyés [antérieurs] » (37,37), de sorte que Muhammad lui-même n'est pas une « innovation (*bidᶜa*) » (46,9) et aucune « différenciation » (2,136) ne doive être appliquée entre lui et ses prédécesseurs prophétiques.

Le cycle permet aussi de rétablir ce qui aurait été oublié dans les textes révélés, comme c'est le cas des Chrétiens qui « ont oublié une partie de ce dont ils ont été rappelés » (5,14), ou des Fils d'Israël quand ils ont « changé le sens des mots » et « oublié » eux aussi « une partie de ce dont ils ont été rappelés » (5,13). Ainsi, Muhammad est-il « venu aux Gens du Livre » pour leur « montrer beaucoup de ce qu'ils cachaient », tout en leur « faisant grâce » de « beaucoup » d'autres (5,15). Bref, la dernière mission prophétique est venue « parachever la Lumière d'Allah » que les Gens du Livre ont cherché à « éteindre par leurs bouches » (9,32).

La logique du cycle prophétique contredit ainsi le principe premier de *un peuple, un prophète*. Ce n'est plus le critère spatial qui scande l'envoi des prophètes, mais le critère chronologique. Désormais, la mission prophétique du Messager Gentil, *al-rasûl al-'ummî*, ne s'adresse plus seulement aux Arabes qui n'ont pas eu jusqu'ici de prophète, mais elle s'adresse aussi bien aux Juifs et aux Chrétiens : il « est venu à vous [Fils d'Israël] un Messager déclarant véridiques les messages que vous détenez. Il est de votre devoir de croire en lui, et de le soutenir. » (3,81) [209] La nouvelle prophétie étend ainsi son effet juridique aux Gens du Livre, devenus partie prenante au nouveau pacte de vassalité au même titre que les Gentils : « Dis à ceux qui ont reçu le Livre ainsi qu'aux Gentils (*'ummiy*) : « Vous êtes-vous soumis (*aslama*) [à Allah] ? » (3,20) « Ô Gens du Livre ! Notre Messager est venu à vous, au terme d'une interruption de Messagers, pour vous instruire (*yubayyin*), de sorte que vous ne disiez plus : Nul Avertisseur, nul Annonciateur n'est venu à nous. [Non point !] Un Annonciateur, un Avertisseur est venu à vous ! » (5,19) La nouvelle prédication prend ainsi le pas sur toutes celles qui ont vu le jour jusque là : « C'est Lui qui a envoyé son Messager, avec la Direction et la Religion de la Vérité, pour la faire prévaloir sur la religion dans sa totalité. » (9,33) « Dis : Ô gens ! je suis le Messager d'Allah pour

[209] *Cf.* : 2,41-43 ; 2,89 et 4,47.

vous tous [Gens du Livre]. » (7,158) Ce couronnement du cycle prophétique semble même avoir été authentifié non seulement par les Évangiles, mais aussi par la Thora : le « prophète des Gentils qu'ils trouvent annoncé chez eux dans la Thora et dans l'Évangile. » (7,157) Il est vrai aussi que cette nouvelle doctrine cyclique met en fait fin à la lune de miel entre le nouveau prophète et les Gens du Livre, et elle constitue une déclaration de guerre contre la spécificité des Gens du Livre [210].

Plus encore, le cycle prophétique aura vu instaurer à sa tête Abraham qui se trouve être non seulement le premier des prophètes, mais aussi l'ancêtre fondateur à la Mecque du « premier sanctuaire (*bayt*) qui ait été établi aux Hommes » (3,96), et dont les « assises ont été élevées » avec son fils Ismaël (2,127). Abraham demande alors à Allah, à qui il vient de dédier ce sanctuaire, d'envoyer dans sa descendance « un Messager issu d'elle » (2,129). Ce Messager, c'est Muhammad, le Prophète Gentil, *al-rasûl al-'ummî*.

Du coup, cette identité religieuse, fondée sur une légitimité historique exceptionnelle, celle du cycle prophétique, vient se greffer à l'identité ethnique et citadine des « habitants de la Mère des Cités et de ses environs ». Ceux-ci se révèlent être plus qu'un simple groupe vierge de toute révélation prophétique : ils sont capables de faire prévaloir une identité « autre » que celle des Juifs et des Chrétiens, une identité abrahamique qui, combinée avec le cycle prophétique, fait des *'ummiy* et de la révélation qu'ils accueillent en leur sein, le signal d'une ère nouvelle, renouvelant et réactualisant le pacte d'Allah avec la lignée abrahamique.

L'abrahamisme, ou hanifisme, devient lui-même un principe identitaire aussi particulariste que le peuple de « la Mecque et de ses environs », des Juifs ou des Chrétiens. Il s'exprime à travers la

---

[210] Ce retournement a mis fin à une coexistence pacifique qu'illustre cette exhortation à l'adresse de Muhammad : « Ne dispute avec les détenteurs de l'Écriture que de la meilleure manière, sauf ceux d'entre eux qui ont été injustes. Dis : Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers vous et en ce qu'on a fait descendre vers nous. Votre Dieu et notre Dieu sont un, et nous Lui sommes soumis. » (29,46)

fondation par Abraham du Temple de la Mecque, mais aussi à travers le vœu formulé par ce patriarche, qu'un prophète soit envoyé à sa descendance mecquoise.

Le développement du principe cyclique a ainsi abouti, sous l'effet de la polémique avec les Gens du Livre, à un retour en force du principe : *un peuple, un pacte*. Et c'est la Mecque qui retrouve sa place en tant que centre de la prophétie, mais une prophétie qui n'est plus celle d'une simple conclusion d'un pacte avec un peuple qui n'en a jamais eu auparavant, mais une prophétie « totale », englobant Juifs et Chrétiens.

Ce retour au particularisme a été symbolisé par le choix d'une nouvelle direction de la prière, une *qibla* autre que celle des Gens du Livre, orientée ostensiblement vers la Kaaba (2,144), et consommant la rupture avec ces derniers : « Si tu apportais aux Gens du Livre tous les signes [preuves], ils n'auraient pas suivi ta *qibla*. Et tu n'auras pas à te conformer à leur *qibla*, et personne d'entre eux ne suivra la *qibla* des autres. Et si tu avais suivi leurs désirs après que la Connaissance te soit venue, alors tu serais parmi les Injustes. » (2,145) La synthèse entre particularisme et cycle ne pouvait déboucher que sur un conflit qui est né, faut-il le rappeler, des difficultés rencontrées par le nouveau prophète à se faire reconnaître auprès de ses devanciers, les seuls à pouvoir authentifier sa prophétie.

Cette description rapide de l'évolution de la compétence du prophétat de Muhammad nous montre que l'oscillation entre le particularisme spatial et la conception cyclique n'ouvre aucune perspective historique à l'exercice de la fonction prophétique au-delà de la personne de Muhammad. Elle est appelée dès lors à disparaître avec le prophète lui-même. Le cycle abrahamique a pour fonction d'annoncer et d'authentifier la venue de Muhammad par la bouche de Moïse et de Jésus. Ce cycle est ainsi concentré sur la personne de Muhammad qui s'impose alors logiquement comme le *dernier* des Prophètes. Nous verrons les conséquences inattendues, mais décisives, de cette évolution au paragraphe « Eclipse de Dieu », chapitre 9.

La perfection sacrale ou sainteté (sulh)

La qualité canonique associée à l'élu de dieu est le *sulh*, qui échoit naturellement au prophète. Celui-ci est désigné comme un *serviteur sâlih*. Ce terme de *sulh* désigne la perfection opposée à *fasâd*, ce qui est corrompu, gâté et vicié. Remarquons qu'au couple *sulh*/fasâd se rattache la *révolte*, c'est-à-dire l'idée de la guerre et de la paix (reddition). C'est que l'Homme en général est un être dépravé et porté à l'hostilité et la révolte contre le prétendant royal. Seule une minorité pourra sortir de cet état pour rejoindre les élus qui gravitent autour du roi. Leur ralliement à l'autorité légitime se fait par la grâce et l'élection.

L'humanité a été répartie par Allah en deux catégories « de communautés : ceux qui sont *sâlih*, et ceux qui sont en dessous de cela » (7,168). Nous retrouvons la même distinction chez les Djinns. « Parmi nous [les Djinns], se trouvent les *sâlih*, et ceux qui sont en dessous de cela » (72,11).

La catégorie des *sâlih* désigne ceux qui sont à la fois supérieurs et privilégiés. Elle désigne aussi ceux qui sont élus, comme Abraham que « Nous avons choisi dans ce bas monde et il sera dans la vie Dernière parmi les *sâlih* » (2,130). Noé et Loth sont « deux serviteurs parmi nos serviteurs *sâlih* ». (66,10) De même que Jésus appartient à cette catégorie de privilégiés, et qui « parle aux gens dans son berceau et est [comme] un vieillard, et il est parmi les *sâlih* ». (3,46).

L'initiation

L'élu de Dieu, qu'il soit biblique ou mésopotamien, est appelé à fonder un nouvel ordre, un Etat avec l'ensemble de ses institutions religieuses, politiques, sociales et judiciaires. Le prophète agit ici en véritable roi civilisateur : « Allah a fait grâce aux Croyants en leur envoyant un prophète issu d'eux-mêmes leur récitant ses signes, et les absolvant (*yuzakkiyahum*), et leur enseignant le Livre et la Sagesse, alors qu'ils étaient auparavant dans un égarement évident. » (3,164) [211]

[211] *Cf.* : 2,129 ; 2,151 et 62,2.

Le prophète assume l'importante tâche d'initier sa communauté à son organisation et à ses obligations. Cela fait partie de sa fonction de prêtre et de médiateur avec la divinité qui l'a élu. Il lui arrive aussi d'initier les populations conquises aussi bien en matière religieuse que culturelle. Il en a été ainsi avec Sargon II (722-705) qui se glorifiait au sujet de ses conquêtes : « Les sujets venant des Quatre Directions [212] avec leurs langues étrangères et leurs dialectes variés, (...) que j'ai emmenés en captivité au nom d'Assur, mon Seigneur, avec une puissante armée, j'ai prononcé un seul discours et je les ai installés ici. Je leur ai envoyé des Assyriens, gens de savoir et de sagesse, des gens savants et des scribes, pour leur apprendre la crainte de dieu et du roi. » [213]

La prêtrise

Une des importantes fonctions assumées par le roi oriental, comme par le prophète, c'est la direction et la gestion du culte divin. Et la première œuvre d'importance entreprise par tout roi mésopotamien qui se respecte, c'est l'érection du temple dédié à son dieu. Ainsi Abraham n'a-t-il pas fait exception à cette tradition orientale : « Quand Abraham et Ismaël élevèrent les piliers du Temple (*bayt*) [en prononçant cette prière dédicatoire :] « Notre Seigneur ! Accepte [ce Temple] de nous. C'est toi l'Audient et le Savant. » (2,127) Et Dieu d'affecter Abraham à la gestion de ce lieu sacré : « Quand Nous installâmes Abraham à l'endroit du Temple [en lui ordonnant] de ne m'associer personne, de purifier mon Temple pour les pèlerins, pour ceux qui sont debout, inclinés et prosternés. » (22,26) « Nous avons chargé Abraham et Ismaël [d'une mission, en leur disant] : « Purifiez mon Temple (*byt*) à ceux qui pratiquent la circomambulation, à ceux qui sont debout, inclinés et prosternés ! » (2,125)

La purification

Le prophète roi a aussi pour tâche de procéder au rite de la purification de ses sujets devant entrer sous sa bannière, rite qui correspond au baptême pour le christianisme. Car dans un monde

---

[212] du monde entier.

[213] Greene, *The Role of the Messenger*, 15.

divisé en deux catégories : le monde des ennemis (en acca. *nakru*), et celui des amis (*shalmu*) ou pacifiés [214], le passage de l'état d'ennemi à l'état de soumis - ou d'amis - nécessite une opération de purification. De même que la partie de la population ennemie qui n'a pas été exterminée lors d'une guerre, et que le roi décide d'incorporer à son royaume, doit subir une purification.

Cette purification se fait au moyen d'une offrande en biens : « Prends de leurs biens une offrande (*ṣadaqa*) avec laquelle tu les purifieras (*tuṭahhiru*) et tu les absous (*tuzakky*) ! Prie sur eux ! Car ta prière est quiétude (*sakan*) pour eux. Allah est audient et omniscient ! Ne savent-ils point qu'Allah accepte le repentir de ses serviteurs, et qu'Il prend les offrandes ? » (9,103-104)

Ce texte nous détaille deux moments dans le rite de purification : la *ṭahâra* et la *zakât*. La *zakât* correspond au résultat religieux ou juridique de l'acte de purification lui-même. C'est ce qui correspondrait au baptême chrétien. La *zakât* s'accomplit au moyen de l'offrande (*ṣadaqa*) ponctionnée sur les biens des nouvelles recrues et que l'on remet au prêtre, ici, au Prophète, pour procéder au baptême/absolution. La purification s'accompagne des prières (*ṣalawât*), ou bénédictions du prêtre, ayant pour résultat la paix (*skn*) de l'âme, effaçant l'état d'agitation et de peur dans lesquels se trouve l'étranger ou l'ennemi vaincu. La purification est destinée à laver les péchés propres à la qualité de l'ennemi. L'homme, assimilé à l'ennemi, est appelé à se débarrasser continuellement des péchés qui sont inhérents à sa qualité humaine. La purification est le procédé rituel par lequel on passe de l'état d'*ennemi rebelle* (*kfr*) à l'état de *serviteur* (*ʿabd*) du roi. N'étant jamais définitive, la purification est renouvelée périodiquement.

La *zakât* vient du verbe accadien *zakû* qui signifie 1) devenir propre, clair, lumineux ; 2) se libérer des réclamations et obligations ; 3) effacer les impuretés ; 4) (*zukkû* :) libérer, relâcher, libérer quelqu'un pour le dédier à une divinité [215]. C'est surtout ce dernier sens qui correspond à l'usage coranique de *zakât*. Le prophète a pour

[214] Liverani, *Prestige*, 180.
[215] *Cf. zakû*, in CAD.

rôle, à travers cette purification juridique, de libérer la personne de tous ses liens antérieurs afin qu'elle puisse entrer au service d'une nouvelle divinité, sans dette extérieure, c'est-à-dire en effaçant les engagements pris avec les anciennes divinités.

À la purification s'ajoute la prière du prêtre : « et prie sur eux [les Bédouins à convertir] » (9,103). Cette prière est une sorte de répétition de la prière divine que prononce le roi divin, procédant à l'adhésion du postulant à son service : « Allah - ainsi que ses Anges - est Celui qui prie sur vous pour vous faire sortir des Ténèbres à la Lumière. » (33,43) La prière du dieu et de sa cour (ses Anges) est relayée par son vicaire, le prophète, qui, à son tour, répercute, grâce à la prière, cette lumière divine sur les nouvelles recrues : « Ô Prophète (*nabî*) ! Nous t'avons envoyé en Témoin, Annonciateur de bonne nouvelle (*bashîr*) et Héraut (*nadhîr*), et Appelant à Allah, sur Son ordre, et en guise de Cierge [?] (*sirâj*) lumineux. » (33,45-46)

La prêtrise fait du Prophète un véritable intermédiaire actif entre Dieu et les hommes. Ceux-ci sont tenus d'apporter leurs dons et oblations (*qurubât*) au Prophète. Celui-ci procède alors à une prière sur eux grâce à laquelle « Allah va les faire entrer dans Sa grâce » (9,99).

Prière et *zakât* sont les deux œuvres exigées de ceux qui croient en la vie future et qui « aspirent au visage de Dieu » (30,32). Ces deux actes correspondent au culte de la purification. Ce sont les symboles renouvelés quotidiennement de l'accession à la faveur divine et de l'entrée dans le royaume de Dieu. Elles prolongent le rite de soumission des vaincus de guerre. L'aumône rituelle est un véritable tribut acquitté au bénéfice du roi divin vainqueur.

Le prêtre d'Allah reçoit lui aussi les bénédictions de son Roi divin : « Allah et ses Anges prient sur le Prophète (*nabî*). Ô vous qui croyez [en ce prophète], priez [à votre tour] sur lui et dites bien : « Salut ! » (33,56) Il est clair que la procédure de purification est la même pour l'investiture du prophète prêtre que pour les autres serviteurs. Ces bénédictions purificatoires divines sur le prêtre sont équivalentes à celles prononcées en Mésopotamie par le dieu Enlil de

Nippur sur les rois prêtres lors de leur couronnement ou lors des campagnes militaires [216].

L'institution de la purification est à comparer avec celle du *têbibtum* analysée par Jean-Robert Kupper dans son étude sur *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* [217]. Cette institution recouvre à la fois le recensement et la purification des nomades appelés à servir dans les armées royales. Kupper cite ce billet adressé par Ishme-Dagan à son frère Iasmakh-Addu lui annonçant qu'il a « purifié » le pays, pour conclure en ces termes : « Le cœur du pays a été apaisé » [218]. On a vu que le Coran lie aussi la purification à « l'apaisement (*sakan*) » (9,103) du cœur des recrues. Parmi les personnages visés par le rite de purification, il en est ceux qui sont désignés par un titre comme : « *za-ak-ku sha-qú-ú* » où il est donc question de purification (*zakât*). Un des noms des rations cultuelles rattachées à cette institution, est *sattukkum*[219], qui pourrait avoir rapport avec la *sadaqa* (= offrande, aumône) utilisée par le prophète pour accomplir la purification. L'on sait aussi que cette purification se passe auprès d'un point d'eau, ce qui établirait un lien avec le baptême. Enfin, la purification est une institution qui se pratique à l'échelle du pays et à des intervalles d'années, sans que l'on connaisse leur régularité.

Cette institution du *têbibtum* ne se limite pas à la seule purification. Elle comprend aussi un *recensement*. Ce dernier aspect trouve en fait une bonne place dans le Coran où Allah l'Omniscient consigne sur un registre la présence de toute créature habitant l'univers [220]. « Tous ceux qui peuplent les cieux et la terre viennent au Rahmân en serviteurs. Il les a certes recensés (*ahsâhum*) et les a comptés (*ʿaddahum*) avec exactitude. Et tous viendront à Lui le Jour de la Résurrection individuellement. » (19,93-95) Le recensement est un des signes de la puissance royale qui doit garder la maîtrise de tout ce qui *bouge* dans son royaume. Le Dieu/Roi juge ceux qui sont sous sa

---

216 Kramer, *Kingship*, 167-169.
217 Kupper, *Les nomades*, 23-29.
218 *Ibid*., 24.
219 Kupper, *Les nomades*, 24.
220 *Cf*., : 78,29 ; 36,12 ; 18,49 ; etc.

juridiction, ceux qui sont inscrits sur le rôle de son armée. La question du recensement s'est posée à Muhammad pour sérier les différentes catégories de convertis : le prophète, sa famille, ses compagnons (*saḥâba*), ses alliés (*anṣâr*), et les Bédouins. Ces différentes catégories entrent dans la communauté naissante au moyen de la purification.

Ce recensement est encore plus explicite et plus systématique chez Moïse à qui il fut demandé au sortir d'Égypte de procéder à « l'inspection » de la population juive et à son recensement[221]. Dans *Nombres*, I,2, Dieu dit à Moïse : « Dressez l'état de la communauté des fils d'Israël par clans et par familles, en relevant les noms de tous les hommes, un par un. Les hommes de 20 ans et plus, tous ceux qui servent dans l'armée d'Israël, recensez-les par armées, toi et Aaron ».

Les cérémonies purificatoires peuvent avoir lieu lors d'autres événements comme l'inauguration d'un palais, comme ce fut le cas du roi assyrien Assurnazirpal II pour son palais de Nimrud, où il organisa un banquet mémorable réunissant 69 574 personnes dont 5 000 représentants de pays étrangers. Le souverain assyrien immortalisa l'événement par cette inscription : « Les heureux peuples de tous les pays, ainsi que les gens de Kahlu, je les ai régalés pendant dix jours, je les ai abreuvés de vin, baignés, oints et honorés, et je les ai renvoyés chez eux dans la paix et dans la joie. » [222]

Le prophète sacrificateur

Autre culte présidé par le prophète prêtre, c'est le *sacrifice* qui est associé pour les contemporains de Muhammad à la prophétie en tant que culte initiatique à l'activité prophétique : « Ceux qui disent : « Allah nous a prescrit dans un pacte de ne croire en un prophète que s'il nous apporte une offrande (*qurbân*) destinée à être dévorée (*'kl*) par le feu. » Réponds leur : « Il vous est venu des prophètes avant moi avec les signes explicites et avec ce que vous dites là. Pourquoi donc vous les avez [quand même] tués, si vous êtes véridiques ? » (3,183)

---

[221] *Livre des Antiquités bibliques*, XIV,1 ; Pléiade, 1272-1273.
[222] Roux, *La Mésopotamie*, 260.

Rappelons ici le sacrifice sanglant abrahamique. Y aurait-il dans ce rite un lien avec une quelconque épreuve initiatique prophétique dont ferait écho le verset 3,183 ? En tout cas, le Coran nous en offre une explication fort intéressante, puisqu'il attribue le sacrifice des enfants mâles aux divinités associées à Allah qui l'auraient exigé méchamment des Hommes [223]. Alors, l'idée du sacrifice d'Ismaël, serait-elle un lointain écho de telles pratiques ?

En tout cas, la tradition moyen-orientale ancienne du sacrifice des prémices est acceptée par le Coran, puisque dans le verset *6,136* il y a une laborieuse et obscure critique du mode du partage de l'animal sacrifié entre Allah et les divinités mineures, mais il n'y a pas de critique du sacrifice lui-même. Les croyants sont appelés à ne consommer que les animaux qui sont « consacrés (*uhillat*) » (5,3) à Allah à l'exclusion de ceux consacrés aux autres divinités.

De même que les prophètes prêtres, à l'instar des rois prêtres mésopotamiens, se chargent essentiellement de fournir les détails du culte sur instruction divine. Abraham a prié Dieu pour « nous montrer notre culte » (2,128). C'est toujours dieu qui inspire le roi-prêtre - ou le prophète - dans la réglementation du culte.

Le Jugement (hukm)

« Non pas ! Par ton Seigneur ! s'exclama Allah à l'adresse de Muhammad, les gens ne croiront point [en toi] avant qu'ils ne t'aient fait arbitrer en ce qui est objet de dispute entre eux et avant qu'ils n'aient trouvé de gêne dans ce que tu as jugé et qu'ils ne se soient soumis entièrement [à ce jugement]. » (4,65)

C'est en ces termes que le Coran investit le prophète dans sa fonction de juge, une des plus importantes charges exercées par les rois-prêtres orientaux. Abraham pria son dieu : « Ô mon Seigneur ! Gratifie-moi (*habnî*) d'un [pouvoir de] jugement (*hukm*) et fais-moi rejoindre les *sâlihs*. » (26,83) Moïse déclare, de son côté, que « mon Seigneur m'a gratifié d'un [pouvoir de] jugement et m'a fait [un] parmi les Envoyés ». (26,21) Loth, en son temps, « Nous lui avons

[223] Verset 6,137.

apporté un [pouvoir de] jugement et une Connaissance » (21,74). Jean-Baptiste reçut à son tour la même fonction de son dieu : « Ô Jean ! Prends le Livre par force », et Nous lui avons apporté le [pouvoir de] jugement alors qu'il était encore enfant. » (19,12)

Le Pastorat ('imâmat/hady)

Autre fonction accordée traditionnellement au prophète royal, c'est le pastorat (*hady*). Seulement, cette institution ne semble pas avoir débouché, dans le Coran, sur une affirmation systématique et un concept aussi individué que le jugement (*ḥukm*). Pour autant, le Coran nous offre deux termes qui participent de cette institution : l'*imâmat* et la *direction* (*hady*).

Cette institution est souvent monopolisée par Dieu. Les premiers à bénéficier de cette prérogative divine, ce sont naturellement les prophètes : « Nous avons gratifié [Abraham] d'Isaac et de Jacob. Chacun, Nous l'avons dirigé (*hadaynâ*). Et auparavant, Nous avons dirigé Noé ainsi que parmi sa progéniture : David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron. C'est ainsi que Nous récompensons les Bienfaiteurs. [Ainsi que] Zacharie, Jean, Jésus, Elie, chacun parmi les saints (*ṣâliḥûn*). [Mais aussi] Ismaël, Elisée, Jonas et Loth. Nous avons privilégié chacun d'eux parmi le monde entier et [même] parmi leurs pères, leur progéniture et leurs frères. Nous les avons élus et Nous les avons dirigés vers une voie droite. Cela est le pastorat (*hady*) d'Allah. Il dirige avec qui Il veut parmi ses Serviteurs. [...] Ceux-là [les prophètes] sont ceux qu'Allah a dirigés (*hadâ*). Avec le pastorat [qu'ils ont reçu] conforme-toi [Ô Muhammad] ! » (6,84-90)

Le pastorat semble appartenir à Dieu, pas au prophète : « Tu n'as pas à les diriger, mais c'est Allah qui dirige qui Il veut. » (2,272) [224] Pourtant, cela n'exclut pas que le pastorat soit exercé par le prophète : Abraham l'a assumé pour son père : « Ô mon père ! Du Savoir m'est venu et qui n'est pas venu à toi. Alors, suis-moi, je te dirige (*ahdî*) vers une voie correcte. » (19,43)

[224] *Cf.* : 28,56 ; 4,88.

Comme tous les pouvoirs délégués par le Roi céleste à son vicaire, celui du pastorat est exercé *sur ordre* de Dieu : « Et Nous en [le Livre] avons fait un pastorat pour les Fils d'Israël, et Nous avons fait d'eux des pasteurs (*'a'immat*) dirigeant sur Notre ordre. » (32,23-24) C'est que le pastorat a échu aux Fils d'Israël : « Nous voulons en faire des Pasteurs et en faire les Héritiers. » (28,5)

L'*imâmat* désigne plus spécifiquement le pastorat, et c'est ainsi qu'il a été accordé à Abraham : « Je vais faire de toi un Pasteur (*'imâm*) pour les gens. » (2,124) D'une façon plus générale, l'*imâmat* a été aussi accordée à la lignée des prophètes : « Chacun [des prophètes] Nous en avons fait un saint, et Nous en avons fait des pasteurs, dirigeant (*hady*) sur Notre ordre. » (21,72-73)

Le pasteur dirige les gens vers « la voie droite » ou « correcte » : c'est la mission spécifique du pastorat. Allah promet que « ceux qui combattent pour Nous, Nous les dirigerons certes vers Nos voies [*subul*] ». (29,69) Car l'accession au Roi est l'idéal de tout serviteur qui cherche son salut. L'*imâm* est le pasteur qui connaît la *voie* conduisant au Seigneur.

Mais, aux *imâms* qui dirigent les gens vers la « voie droite » s'opposent les « *imâms* de la rébellion (*'a'immat al-kufr*) » (9,12) que Dieu a lui-même chargés de *conduire* les hommes en Enfer (28,41).

Le prophète-sayyid

Avec les fonctions de Juge et de Pasteur, le Roi-prêtre achève de révéler sa fonction de chef politique. Le cérémonial n'y manque d'ailleurs pas. Pour recevoir le serment d'allégeance de la part de ses sujets, Muhammad s'installe sous un arbre, symbole du pouvoir politique : « Allah a été satisfait des croyants en faisant qu'ils te prêtent serment sous l'Arbre. » (48,18)

Tout le secret du prophétat est dans cette aspiration au pouvoir. Le prophète a pour vocation d'hériter la terre promise par son dieu : « Nous avons écrit dans les *Psaumes* après le Rappel que la terre sera héritée par mes Serviteurs *ṣâliḥ*. Ceci est bien une annonce à un

peuple serviteur. » (21,105-106) [225] « Les Purs hériteront la Terre. » (*Psaumes*, 37,29) Quand Pharaon a reproché à Moïse et à son frère de vouloir « s'ériger en dominateurs sur terre » (10,78), le Coran n'a même pas tenté de réfuter cette accusation.

Jean-Baptiste était promis, avant même sa naissance, de devenir « chef politique (*sayyid*), chaste, prophète et [comptant] parmi les *ṣâliḥ* » (3,39). Le politique n'est qu'un domaine, parmi d'autres, des compétences du prophète. C'est à celui-ci qu'incombe le partage du butin de guerre : « ce que le Prophète vous a donné prenez-le, ce dont il vous a privé ne le prenez pas » (59,6-7), car, explique ce même verset, « Allah a imposé ses prophètes sur qui Il a voulu [...] », de sorte que la volonté du prophète ne doit pas être discutée.

Cette nature réellement politique et profane du prophétat apparaît notamment à travers les vis-à-vis habituels du prophète, qui ne sont pas les religieux de la cité à convertir, mais sa caste de riches (*mutraf*) ou son Conseil ou son Assemblée des notables (*mala'*) : « Nous n'avons envoyé dans une cité de Héraut sans que ses Riches n'aient dit : « Nous sommes rebelles à votre message ! » (34,34) Et pour cause, puisqu'il s'agit toujours de les détrousser ! La réponse de la cité est toujours donnée par son Assemblée (*mala'*) des notables et ses riches, les premiers concernés par le *message* divin. Quand Dieu veut s'emparer d'une cité, c'est encore à ses riches qu'il s'adresse : « Si Nous voulons faire périr une cité, Nous ordonnons à ses Riches, alors ils y commettent une perversité. Alors la parole contre elle se justifie. » (17,16).

L'explication de cette référence aux puissants est donnée par le petit peuple qui, au milieu de l'Enfer, déclare : « Nous aurions dû obéir à Allah et au Prophète ». Et ils ajoutèrent : « Notre Seigneur ! Nous avions obéi à nos chefs (*sayyid*) et à nos grands. Ils nous ont égarés de la Voie. Notre Seigneur ! Inflige-leur le double du tourment, et lance-leur une grande malédiction ! » (33,66-68) Ici manque la réponse d'Allah. Est-ce par gêne ? Toujours est-il que le petit peuple n'est jamais consulté par le prophète qui ne s'adresse pas à eux, mais

[225] *Cf.* : 14,13-14.

à ses gouvernants. Le petit peuple est condamné à subir le sort des riches et des puissants qui décident et parlent en son nom.

L'acte décisif demandé aux « rebelles », c'est de prêter allégeance au Prophète, de reconnaître sa fonction de roi-prêtre sur la Cité. Le devoir du croyant envers le prophète, c'est l'obéissance : « Ô vous qui avez cru ! Obéissez à Allah, au Prophète et aux détenteurs d'autorité parmi vous. » (4,59) Les « détenteurs d'autorité » ne sont rien d'autre que les riches et les membres de l'Assemblée des notables (*mala'*) de toute cité. Ils viennent en troisième position après Dieu et son prophète dans la hiérarchie politique. Mais le religieux, c'est aussi le politique. Le salut de l'Homme passe par l'obéissance aux commandements du prophète en tant que chef politique agissant sous l'inspiration et la volonté divines : « Ceux qui obéissent à Allah et au Prophète seront avec ceux dont Allah a fait bénéficier de ses bienfaits comme les Prophètes (*nabî*), les Justes, les Témoins, et les *ṣâliḥ*. Ils seront ainsi en bonne compagnie. » (4,69) [226]

Il va ainsi sans dire que l'obéissance au prophète induit celle que l'on doit à Dieu : « Celui qui obéit au Prophète, ne fait qu'obéir à Allah. » (4,80) Car, « Nous n'avons envoyé de Prophète que pour qu'on lui obéisse avec l'autorisation d'Allah. » (4,64) C'est le principe du fonctionnement du gouvernement théocratique. Le prophète joue le rôle du relais des décisions divines afférentes à la gestion de la Cité au quotidien.

Ainsi, l'exercice de la justice se fait selon les directives du véritable Juge qu'est le dieu : « Nous t'avons fait descendre le Livre avec la Justice (*bi al-ḥaqq*) pour que tu juges entre les Hommes de la façon que t'a montrée Allah. » (4,105) Il en est de même des Fils d'Israël : « Nous avons fait descendre la Thora où se trouvent un Pastorat et une Lumière avec quoi les prophètes jugent (...) selon ce dont ils reçurent dictée du Livre d'Allah. » (5,44) Il a été ordonné à Muhammad : « Juge entre eux selon ce qu'Allah a fait descendre, et ne suis pas leurs désirs. » (5,49)

---

[226] *Cf.* : 48,17.

Entre dieu et son prophète royal, il y a une hiérarchie dans l'exercice du pouvoir qui rappelle celle qui existait entre le pouvoir éminent du seigneur et celui du vassal dans le Moyen Âge occidental - une féodalité héritière, sans doute, du système oriental. Cette relation se reflète fidèlement à travers le mot d'ordre canonique prononcé par le prophète : « Craignez Allah et obéissez-moi ! » Cette formule a été prononcée par plusieurs prophètes : Noé (26,108) [227], Shoaïb (26,178-179), Loth (26,162-163), Houd (26,125-126), Sâlih (26,143-144), et Jésus (3,50). Cet impératif définit parfaitement le partage du pouvoir au sein du couple seigneur/vassal ou dieu/prophète : le pouvoir éminent et le pouvoir exécutif.

Lors d'un jugement prononcé par « Allah et son Prophète », les Croyants doivent acquiescer en ces termes : « Nous avons écouté et nous avons obéi. » (24,51) C'est cette formule consacrée que le croyant doit prononcer en acceptation du pacte avec Allah : « le pacte avec quoi Il vous a lié quand vous avez dit : Nous avons écouté et obéi » (5,7).

Le prophète guerrier

Le même système de ce pouvoir délégué se retrouve dans le domaine privilégié de la guerre. Le prophète-roi apparaît doublement comme juge délégué et comme guerrier délégué, recevant de son dieu les armes qu'il est appelé à manier : « Nous avons envoyé nos prophètes avec les Annonces (*bayyinât*), et Nous avons fait descendre avec eux le Livre et la Balance pour que les Hommes pratiquent l'équité et Nous avons fait descendre le Fer contenant [= capable d'] une violence extrême et de bienfaits pour les Hommes, et pour qu'Allah sache qui Le fait triompher en [Son] absence (*bi al-ghayb*) et qui fait triompher Ses Envoyés. » (57,25) Balance et Fer sont déposés par Dieu entre les mains du prophète pour que ce dernier exerce ses deux prérogatives royales essentielles : la justice et la guerre.

La vocation guerrière du prophète a été longuement étayée dans la Bible. Prenons l'exemple de Jérémie : « Avant de te façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais ; avant que tu ne sortes de son

[227] *Cf.* : 71,3.

ventre, je t'ai consacré ; je fais de toi un prophète pour les nations. [...] Sache que je te donne aujourd'hui autorité sur les nations et sur les royaumes pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter. » (*Jérémie*, 1,5 & 1,10)

Le même discours a été tenu par un roi mésopotamien Lipit-Ishtar (1934-1924) dans la rédaction de son code : « Quand Anu et Enlil ont appelé Lipit-Ishtar [...] à la principauté de la terre pour y établir la justice, bannir les plaintes, réduire l'inimitié et la rébellion par la force des armes [...] » [228], et, avant lui, par le roi assyrien Manishtusu (2275-2260) : « Lorsqu'Assur, le Seigneur qui m'a appelé, qui a fait grande ma royauté, eut confié son arme sans merci à ma puissance, je conquis les innombrables troupes de Loulloumê. » [229].

L'inscription suivante du roi assyrien Erishum (~ 1800) témoigne de la continuité entre l'idéologie royale prophétique biblico-coranique et celle de l'antiquité moyen orientale : elle affirme qu' « Assur est roi et qu'Erishum est son vicaire » [230]. Nous savons qu'en Assyrie, la *descente* de la royauté sur terre ne s'est effectuée que tardivement, car le roi terrestre a fait prévaloir longtemps sa qualité de simple vicaire. Le Coran n'a pas investi Muhammad du titre royal, même si la tradition nous a délégué des témoignages nous montrant le prophète de l'Islam révéré comme un véritable roi, conformément d'ailleurs à l'esprit du Coran qui l'a investi de toutes les prérogatives royales, mais sans le titre, exactement comme les souverains paléo-assyriens. Il reste toutefois à expliquer la raison pour laquelle Allah a octroyé la royauté à certains de ses prophètes comme David et Salomon, et non au Sceau de Ses prophètes. La raison, et non la seule, en serait le fait que la théologie coranique repose sur un mouvement de concentration des pouvoirs entre les mains d'Allah, peu compatible avec une délégation du titre royal. Mais, ce fait est d'ordre conjoncturel et non doctrinal.

Muhammad apparaît alors comme un véritable homme de guerre. Dieu l'invite à la guerre : « Ô prophète ! Incite les croyants à la

---

228 Pritchard, *ANET*, 159.
229 Parayre, *Les Dieux de la Guerre*, 85.
230 *Ibid.*

guerre ! » (8,65) Un des signes de l'excellence guerrière, ce sont les massacres à grande échelle. Le prophète est appelé aussi à s'y adonner : « Il n'a pas été donné à un *nabî* de faire des captifs avant de se livrer à de grands massacres sur terre. » (8,65) Dans un *hadîth* prêté au Prophète, celui-ci aurait dit à son Compagnon ᶜUmar : « Je suis envoyé à ceux-là [les Mecquois] pour la boucherie (*li-al-dhabḥ*, *litt.* : *pour l'égorgement*), et qu'Allah va nous donner en butin leurs richesses et va nous faire posséder leurs demeures. » [231]

Le plus grand massacre mythique oriental a été celui du Déluge. Le Noé coranique apparaît comme un de ses fervents incitateurs, avec des arguments *génétiques* encore très modernes : « Noé a dit : « Mon Seigneur : Ne laisse sur terre nulle famille impie. Car si tu en épargnes, elles égareront Tes Serviteurs et ne donneront naissance qu'à des rebelles très impies. » (71,26-27) Un Déluge censé purifier la terre des ennemis du couple dieu/prophète.

Dieu participe à la guerre aux côtés de son nabî. Non seulement Il lui insuffle de sa fureur guerrière, de sa *sakîna*, mais il lui envoie toute une armée (*jund*) céleste combattre à ses côtés. Lors de la bataille de Badr, leur participation était, précise le Coran, de « mille Anges portés en croupe (*rdf*) [de chaque monture] » (8,9). Ce nombre est contesté par un autre verset : « Ne vous suffit-il pas que votre Seigneur vous donne en renfort trois mille (*sic*) de Ses Anges descendus [du ciel] ? » (3,124) Il a été promis, après la défaite à la bataille de Uḥud, que « si vous patientez, et si vous craignez [Allah], et si [les ennemis] marchent sur vous derechef, votre Seigneur vous donnera en renfort cinq mille de ses Anges lancés [par Lui]. » (3,125)

Le couple royal

Le nabî est le prophète-roi qui forme avec son dieu le couple de base dans l'exercice de la royauté. Tous les deux agissent de concert dans les entreprises guerrières. Quand Moïse appela son peuple à conquérir la terre promise, celui-ci renâcla et prit peur du « peuple de Géants » (5,22) qui est censé y habiter. C'est pourquoi les Fils d'Israël refusèrent de faire la guerre et dirent à leur prophète : « Ô Moïse !

---

[231] *Munâqadât Ibn JaCfar al-Iskâfî*, in Gâḥiz : *Al-ᶜUthmâniyya*, 321.

Nous n'allons pas entrer dans ce pays tant qu'ils [les Géants] y demeurent. Va toi et ton Seigneur et faites la guerre [vous deux]. Nous, nous n'allons pas bouger d'ici. » (5,24)

Le monde, dans l'idéologie moyen-orientale, est ainsi divisé en deux camps adverses : celui du Roi et de son vicaire, et celui de l'Humanité. Celle-ci sait très bien de quoi il retourne avec ce couple royal, et que celui-ci a des intérêts qui ne sont pas toujours les siens. Le vicaire a aussi conscience de se situer face à une humanité perverse, y compris sa propre famille. Le Prophète confie, un jour, un secret à une de ses femmes, qui aussitôt l'évente à celles-ci. Dieu en informa Muhammad qui s'en alla faire une scène à ces épouses indélicates : « Si vous revenez à Allah [...] car vos cœurs ont fléchi. Si [au contraire] vous vous prêtez assistance contre [le Prophète], sachez qu'Allah est son maître, et de surcroît, Gabriel, les *ṣâliḥûn* [parmi] les Croyants et les Anges lui prêtent assistance. » (66,4) Cette surprenante déclaration de guerre contre ces épouses rebelles illustre la prédominance d'une conception du monde duale, partagé en deux camps ennemis, celui du couple royal divin et des Élus d'un côté, et celui du reste de l'humanité pécheresse ennemie.

Le camp du couple royal comprend l'ensemble des nabî-vicaires, Gabriel chef des émissaires du roi divin, et tout naturellement l'armée angélique. Cette structure du camp du couple royal est reproduite ailleurs dans le Coran, dans des versets que nous avons eu l'occasion de citer plus haut : « Celui qui est ennemi d'Allah, de ses Anges, de ses Messagers, de Gabriel et de Michel, alors Allah est ennemi des rebelles » (2,98) D'un côté le camp des élus, de l'autre celui des ennemis...

Le coup du prophète

Nous, *Gens du Livre*, sommes tout imprégnés d'une image idéale et fort séduisante de nos religions : Du haut du ciel, et après une longue période de méditation, Dieu décide d'intervenir dans le destin de l'humanité en dépêchant des prophètes pour mettre fin à la méchanceté des hommes, à leur adoration des idoles, et pour les faire accéder à des sentiments véritablement spirituels dirigés vers un être unique ordonnateur du monde, source et secret de la vie et de l'existence...

Ce n'est là en fait qu'une image d'Épinal, produit d'un processus millénaire d'évolution théologique appliqué à adapter les textes fondateurs à l'évolution historique, mais aussi à résoudre les multiples obscurités et contradictions de ces textes. L'exemple le plus remarquable de cette dérive exégétique c'est, comme on vient de le montrer, notre représentation moderne du prophétat qui a réussi à gommer la nature politique fondatrice de la fonction de l'envoyé de dieu. Au-delà de son discours moralisateur et visionnaire, l'on a montré plus haut que le prophète biblico-coranique assume la fonction de roi-prêtre, dans une parfaite continuité avec ses prédécesseurs royaux mésopotamiens [232].

La prophétologie biblico-coranique fonctionne de manière identique à la conquête militaire entreprise par le vicaire antique. Avec cette différence coranique que la guerre est dirigée contre le peuple dont est issu le prophète. L'élection de Muhammad à la prophétie n'est rien d'autre que la façon dont l'idéologie moyen-orientale ancienne exprime la volonté de l'appelé du dieu de prendre le pouvoir dans sa cité natale. La fonction de roi-prêtre assumée par Muhammad est là pour mesurer la nature politique du projet prophétique. Il s'agit bien d'un coup d'Etat visant à soumettre la cité convoitée au pouvoir politique du nouveau prétendant à la royauté.

Une des conséquences majeures de cette entreprise de prise de pouvoir va se manifester au niveau de l'organisation du pouvoir religieux dans la cité convoitée. L'apparition du prophète implique aussitôt une redistribution des pouvoirs au sein de l'ancienne organisation religieuse. C'est ainsi que la lutte menée contre les divinités « associées » à Allah fait-elle partie de la technique de prise de pouvoir et en constitue un des épisodes majeurs.

---

[232] Dans le Moyen-Orient ancien, toute entreprise politique est conçue dans le cadre d'un scénario impliquant en priorité l'intervention de personnages divins. Ce phénomène s'illustre le mieux à travers la guerre. Le roi divin ordonne à son vicaire terrestre de s'emparer d'une telle cité, qui est déclarée aussitôt ennemie et pécheresse. Le vicaire reçoit alors l'appui militaire de son dieu qui lui assure la victoire.

Le Ciel est le siège de la royauté assumée par un chef suprême : le roi divin. Ce roi céleste est toujours accompagné, comme tout roi terrestre, de sa cour, c'est-à-dire d'un ensemble de personnages plus ou moins proches de leur chef. Ce personnel céleste sert (1) à glorifier le grand dieu, (2) à obéir à ses ordres, notamment en servant de messagers, ou en exécutant des tâches ponctuelles, et enfin (3) à faire la guerre en son nom. Ces divinités secondaires se présentent dans le Coran sous forme essentiellement d'Anges. Il leur est seulement dénié la qualité divine restée le monopole du seul chef du panthéon. Nous verrons pourquoi.

Pour s'emparer du pouvoir, il est nécessaire que le prétendant prophétique soit mandaté par le chef de la cité à conquérir. Il est à cet effet *élu* et *appelé,* en tant que son *messager,* à y exercer la fonction de *nabî,* ou roi-prêtre. La mission de Muhammad n'a donc pas été de contester l'ancienne divinité de sa cité : bien au contraire ! La mission prophétique tire son entière légitimité de l'ancien dieu de la cité qui a donné ordre à son serviteur de se manifester en son nom : « Dis [toi Muhammad] : J'ai seulement reçu l'ordre d'adorer le Seigneur de cette Cité qui l'a [Allah] sacralisée. » (27,91) Ainsi, ordre a été donné aux habitants de la Mecque pour « qu'ils adorent le Seigneur de ce Temple qui les a prémunis contre la faim et les a mis à l'abri d'une crainte » (106,35) [233]. En tant que patron de la Mecque et de ses environs, Allah se présente à ses habitants comme leur « Seigneur et le Seigneur de [leurs] premiers Ancêtres » (44,8).

Cette annonce du pouvoir souverain d'Allah sur la Cité pourrait cependant faire illusion, car laissant sous-entendre que la divinité se découvre aux Mecquois pour la première fois, ce qui n'est, de toute évidence, pas le cas. Le sens exact de cette annonce n'est en fait que l'affirmation de la qualité de *nabi* et de roi-prêtre de Muhammad. L'appel à l'adoration d'Allah agit ici comme annonce de l'élection de celui qui transmet cette déclaration. La forme conventionnelle de l'annonce de la prétention d'un roi-prêtre au pouvoir, c'est l'affirmation du pouvoir de son Dieu sur la Cité convoitée, même si ce pouvoir divin existe depuis toujours. Si donc le message appelle à croire en Allah, c'est une façon conventionnelle d'appeler à croire

[233] *Cf.* : 29,67.

dans l'élection prophétique décidée par Allah. Mettre en doute cette décision serait contester le pouvoir divin, voire même ne pas croire du tout en Dieu. Tel est l'argument massif utilisé pour culpabiliser ceux qui refusent de céder à la prétention de Muhammad de s'emparer du pouvoir politico-religieux à la Mecque [234].

La foi dans le prophète

Ainsi, les *païens* de la Mecque adorent-ils unanimement Allah envers qui ils vouent un culte sincère et pieux. Le seul acte de foi qui leur est demandé, c'est de croire au nouveau roi-prêtre de la Mecque : « Ceux qui te prêtent [à toi Muhammad] serment d'allégeance, ils ne font que prêter serment d'allégeance à Allah : la main d'Allah au-dessus de leurs mains. » (48,10). D'où le jeu de substitution qui affecte la croyance : croire en la personne du prophète, c'est croire en Allah. Et réciproquement, pour croire en Allah de façon authentique et vraie, il faut croire en son prophète et au message écrit dont il est porteur. Les appels à la croyance ne visent que le prophète et son message. C'est pour cela que la réponse des Impies consiste non pas à nier l'existence de la divinité suprême d'Allah, mais à « traiter de mensonge » la prétention des Messagers à la royauté sacrée.

---

[234] L'attachement des Qorayshites, ennemis de Muhammad, à leur grande divinité Allah était très fort, malgré les insinuations de la tradition musulmane pour déprécier ces ennemis. Les témoignages qui ont pu survivre jusqu'à nous sur cette piété sont rares. Citons-en celui rapporté par al-Gâḥiz, cité plus haut, relatant la signature du traité conclu entre Muhammad et ses ennemis mecquois à Hudaybiyya en l'an 630 de l'ère chrétienne. Ce récit met en scène le Prophète, son cousin Alî et les Mecquois, au moment où ils allaient signer cet acte : « Alî était le rédacteur du pacte. Quand celui-ci écrivit : « Ceci est ce qu'a décrété Muhammad Envoyé d'Allah », les Associateurs [mecquois] ont alors dit : « Si nous avions su que tu étais [véritablement] Son Envoyé [= d'Allah], nous ne t'aurions pas fait la guerre. Alors, signe [plutôt comme ceci] : « Muhammad fils de ᶜAbdallah ». Alors, le Prophète a dit à Alî : « Ô Alî ! efface [ce que tu as écrit] ». Alî a répondu : « Au nom d'Allah, jamais je ne l'effacerai ! » Le Prophète, bénédictions et salut d'Allah sur lui, a dit : « Montre-moi son endroit. » Alors, Alî le lui montra. Il [Muhammad] l'a alors effacé et écrivit [à sa place] : « Muhammad fils d'Abdallah » (Gâḥiz, *al-Uthmâniyya*, 78).

L'enjeux de la mission prophétique est le prophète lui-même, même si son discours est concentré sur son commanditaire divin. Mais le Coran dit clairement que l'objet de la croyance est « Allah *et son prophète* » (57,8) [235]. Par exemple, le peuple de Moïse a dit : « Ô Moïse ! *Nous ne croirons pas en toi* avant de voir Allah devant nous. » (2,55) Le peuple de Pharaon s'interroge sur la croyance en Moïse et Aaron : « Allons-nous *croire à deux êtres humains* comme nous, alors que leur peuple nous est asservi ? » (23,47) Moïse lui-même demande à ce qu'on *croit en lui :* « Et si vous ne croyez pas en moi [...] » (44,21) Le peuple de Houd n'a pas *cru en son prophète :* « Nous n'allons pas croire en toi. » (11,53) De même pour Muhammad : « Nous ne *croirons en toi* que si tu nous fasses jaillir une source de la terre [...] » (17,90)

Croire au prophète, c'est aussi croire en son Livre. Le premier croyant, c'est naturellement Muhammad qui croit non pas à Allah, c'est chose évidente - il y croyait déjà avant son élection à la prophétie à l'instar de ses contemporains *païens* - mais à la révélation divine qui le consacre en tant qu'élu de Dieu : « Le Messager a cru en ce qui est descendu sur lui de la part de son Seigneur, ainsi que les Croyants : chacun a cru en Allah, en ses Anges, en ses Livres et en ses Messagers. » (2,285) « Ceux qui se sont rebellé ont dit : « Nous n'allons pas croire en ce Coran, ni en celui qui est entre les mains d'Allah. » (34,31) « Que vous croyez au Coran ou que vous n'y croyez point [...] » (17,107) Il est dit aux Gens du Livre : « Croyez en ce qui est descendu sur vous ! » Ils ont répondu : « Nous croyons en ce qui est descendu sur nous. » Mais ils renient ce qui est [descendu] après. » (2,91) L'objet de la croyance est toujours l'élection du nouveau roi-prêtre certifiée par un écrit dont l'authenticité n'est pas à discuter.

Le Coran qualifie le peuple arabe non encore soumis au prophète de *ummî* : « Lui [Allah] a envoyé parmi les *ummî* un Messager issu d'eux. » (62,2) Ce qualificatif d'origine judéo-chrétienne désigne ceux qui appartiennent aux *communautés* (*umma*) autres que bibliques, en somme, à ceux que l'on désigne communément par les Gentils. Ainsi, les hommes sont-ils divisés en « ceux qui ont reçu le Livre et les

[235] Souligné par l'Auteur.

ummî. » (3,20) Le *ummî* est celui qui n'a pas adhéré à un Livre, c'est-à-dire à la prophétie et n'a pas conclu d'alliance avec Dieu par l'intermédiaire d'un roi-prêtre. Cet état de gentilité est désigné aussi par un terme encore plus explicite : *jâhiliyya*, ou *ignorance*, qui se réfère au Livre et à la prophétie, mais pas à la divinité.

Statut angélique du prophète

Nous l'avons dit, la prise de pouvoir d'un roi-prêtre implique dans le monde des dieux un réajustement rendu nécessaire par cet avènement théologico-politique.

En apparaissant comme l'élu de son dieu, le prophète s'érige en concurrent direct et en adversaire déclaré des forces divines existantes, celles qui jouent le même rôle que lui et qui, de ce fait, le concurrencent directement. Ces divinités angéliques appartiennent au panthéon présidé par Allah, leur chef suprême. En tant que divinités mineures, leur rôle est de servir d'intermédiaires entre ce dieu souverain et les Hommes. En cela, elles remplissent les mêmes fonctions assumées par le prophète. C'est dans ce sens que l'on peut envisager une certaine parenté entre le prophète et l'ange. Nous montrerons que cette parenté va jusqu'à hisser le prophète au statut angélique.

De même que le roi est toujours entouré de sa cour, de même la royauté céleste s'entoure d'un personnel qui lui est dévoué et *associé*, destiné à assurer essentiellement la communication entre lui et le monde extérieur. Ce personnel médiateur est composé d'anges désignés par *mlk*, racine sémitique qui signifie justement le *messager*. Dans la prophétologie moyen-orientale, le prophète est authentiquement un *Ange*. Le Coran énonce la fonction prophétique des Anges en ces termes : « Louange à Allah, créateur des cieux et de la terre, faisant des Anges des Messagers (*rusul*). » (35,1).

Une des missions les plus spécifiques assumées par ces Anges célestes, c'est d'assurer la liaison entre leur chef divin et ses messagers terrestres. Abraham et Loth ont par exemple eu la visite d'Anges d'aspect humain envoyés par Allah contre Sodome et Gomorrhe (11,69-77). Zacharie a été « interpellé » par des Anges alors qu'il était en prière (3,39). Marie a été informée de la conception virginale par des Anges qui lui « annoncèrent une Parole (*kalimat*) venant d'Allah. Son nom est le Messie, Jésus fils de Marie [...] parmi les Proches [d'Allah]. » (3,45) De même que les paroles inspirées à Muhammad sont les « dires d'un vénérable Messager, doué d'un pouvoir ferme auprès du Maître du Trône, obéi et sûr. » (81,19-20) Ce Messager est Gabriel décrit comme « l'Esprit sûr » (26,193), « celui

qui a fait descendre [le Coran] sur ton cœur, sur ordre d'Allah, en conformité avec ce qui est entre Ses mains. » (2,97) Il est « un [Ange] dont les forces sont grandes [236], et doué de sagacité. » (53,5-6)

Le prophète terrestre apparaît ainsi comme le prolongement de la personne angélique, son relais et son aboutissement. Le prophète appartient toujours à la famille divine et il est le premier *associé* à Dieu, comme l'a été par exemple Aaron à son frère Moïse.

Dans le Coran, ce statut angélique du prophète est clairement énoncé : « Celui qui est ennemi d'Allah, de Ses Anges, de ses Messagers, de Gabriel, et de Michel, alors Allah est ennemi des rebelles. » (2,98) Les Messagers font partie du camp de Dieu, à l'exclusion de l'Humanité en général. Dans ce sens ils ont un statut quasi angélique.

Ce qui est important de relever concernant ce personnel divin, c'est qu'il est fortement hiérarchisé et soumis à des phénomènes de promotion et de dégradation au gré des vicissitudes de l'histoire du monde.

Appartenir au monde céleste ou divin ne signifie pas être soi-même le Dieu suprême et l'on ne risque jamais de se confondre avec Lui, pas plus que tout membre d'une cour royale, fut-il le propre vizir du roi, ne risque de s'identifier à ce dernier sans s'exposer à de sérieux ennuis. La société divine moyen-orientale est rigoureusement *monothéiste*, parce que profondément *hiérarchisée*.

Les Anges qui forment la cour royale divine sont de fidèles serviteurs, désignés par *ʿbd al-Rahman = Serviteur du Bienfaiteur* [237]. Il en est de même de leur équivalent humain, le prophète, désigné lui aussi par le titre de *ʿabd-Allah* [238]. Muhammad est désigné aussi par Dieu par *ʻabdunâ* = Notre Serviteur, ou *ʿabduhu* = Son Serviteur [239]. Il en est de même de Zacharie [240] ; de Noé [241] ; de Loth [242] ; de

[236] Allusion nom de Gabriel qui signifie : La-Force-de-Dieu.
[237] *Cf.* : 43,19.
[238] *Cf.* : 72,19.
[239] *Cf.*: 8,41 ; 18,1 ; 25,1 ; 39,36 ; 53,10 et 57,9.
[240] *Cf.* : 19,2.
[241] *Cf.* : 17,3 ; 54,9 ; 66,10.

David [243] ; de Job [244]. Certains prophètes sont désignés par *niᶜma al ᶜabd* = Excellent Serviteur, comme Job [245] et Salomon [246].

ᶜ*Abd Allah* désigne aussi une autre catégorie d'Anges possédant la Science (ᶜ*ilm*), comme ce mystérieux « Serviteur parmi Nos Serviteurs à qui Nous avions donné Grâce issue de Nous et à qui Nous avions enseigné une Science émanant de Nous » (18,65). Ce personnage a servi à tester la patience de Moïse [247]. La nature angélique de ce ᶜ*abd* est prouvée par la remarque qu'il fit à Moïse en conclusion de l'épreuve qu'il venait de lui faire subir : « Je n'ai point fait cela [cette épreuve] de ma propre initiative (*min ʻamrî*). » (18,82)

Polémique sur la nature angélique du prophète

Le Coran a longuement polémiqué contre les Incrédules qui ont très souvent argué de la nature humaine du prophète pour mettre en doute l'authenticité de sa mission. Pour ces derniers, un vrai prophète devrait être un Ange, ou tout au moins avoir les mêmes pouvoirs miraculeux et thaumaturgiques que lui : les Qorayshites ont repoussé leur compatriote Muhammad parce qu'il « n'est qu'un être Humain comme vous » (21,3). On lui demanda : « Apportez-nous un signe comme ce fut le cas des anciens prophètes ! » (21,5) Toute la lignée prophétique a dû subir la même attaque de la part des peuples qui « recevaient leurs prophètes venus avec des écrits en leur disant : « Est-ce des Humains qui nous guident ? » Alors ils se sont rebellés et retournés ». (64,6) Le peuple de Noé a eu la même attitude : « Ce [Noé] n'est qu'un être humain comme vous autres. Il cherche à vous dominer. Et si Allah avait voulu [d'un prophète], Il aurait fait descendre des Anges. Nous n'avons rien entendu de tel chez nos Ancêtres. » (23,24)

Cet argument des Impies est important pour l'idéologie prophétologique des Arabes de l'époque de Muhammad. Ils ont une

---

[242] *Cf.* : 66,10.
[243] *Cf.* : 38,17.
[244] *Cf.* : 38,41.
[245] *Cf.* : 38,44.
[246] *Cf.* : *38,30*.
[247] *Cf.* : 18,60-82.

conscience très élaborée des mécanismes de communication avec Allah, et ne se laissent pas facilement conter par le premier venu. Ils sont fermement convaincus de la nature exceptionnelle des envoyés de Dieu, soit par les prodiges dont ils sont censés être pourvus ou par leur nature angélique. D'ailleurs, le Coran lui-même témoigne en faveur de cette vision, comme on vient de le voir avec les deux Anges envoyés à Abraham et Loth, ou avec l'Ange savant envoyé à Moïse.

C'est dire que pour réfuter l'argument des Incrédules, le Coran reste souvent sur la défensive, ou au mieux sur des affirmations péremptoires sans cohérence avec le reste du tableau. Ainsi, quand Allah affirme que « Nous n'avons pas fait les Prophètes en des corps qui ne mangent pas les aliments, et ils ne sont pas des [êtres] éternels » (21,8), il annonce un principe qui n'a dû certainement pas convaincre davantage les Arabes qorayshites qui ont continué à se plaindre : « Allah a-t-Il envoyé un Humain en guise de Messager ? » (17,93) Et comme en une ultime justification, Allah leur lâche cette réplique en forme de boutade : « Dis [-leur, Ô Muhammad] : « S'il existait sur terre des Anges marchant en toute quiétude, alors Nous aurions fait descendre sur eux, à partir du ciel, un Ange en guise de messager. » (17,95)

Boutade, ou sérieux ? Disons : une boutade sérieuse ! Elle est conforme en tout cas à un principe prophétologique qui veut que tout prophète soit « issu » du peuple à qui il a été chargé de faire parvenir le message divin. Il a même été prévu, dans cet esprit, que la langue utilisée soit celle du peuple destinataire pour qu'il n'y trouve pas une excuse à son éventuel rejet du message. La doctrine défendue ici énonce le principe de l'identité du médiateur avec les êtres à qui est destiné le message. Les Mecquois n'étant pas des anges, ils ne peuvent exiger un ange en guise de prophète. Seulement, cette logique affaiblit la crédibilité du messager censé appartenir au genre angélique et donc capable de progrès.

Guerre au sein du Panthéon

Si Muhammad apparaît comme un être humain, seule sa fonction fait de lui un Ange. Il fait donc partie de l'Assemblée divine, où il est chargé de transmettre aux hommes les décrets émis par cet auguste

cénacle au nom du grand Dieu. D'ailleurs, le prophète n'est pas le seul humain à siéger au Conseil divin, il faudrait ajouter aussi le roi terrestre en tant que roi-prêtre élu de son Dieu[248]. Muhammad a été, en fait, à l'image de l'Ange Gabriel dont il assume le bout de la chaîne de transmission du message qui va du chef du Panthéon à l'Homme. Muhammad fait bien partie du personnel divin, dont il n'est que le maillon humain.

En revendiquant son élection à la prophétie - prosaïquement : à la royauté - l'Élu se met alors en état d'hostilité vis-à-vis des divinités angéliques concurrentes, les premières à avoir servi de médiatrices entre Dieu et les habitants de la cité. Pour prendre le pouvoir, le nouveau prétendant à la prophétie/royauté doit nécessairement engager un combat contre les divinités régnantes pour les abattre et, tout au moins, les neutraliser. Nous verrons que ce prétendant n'hésite pas aussi à les utiliser pour les besoins de la cause.

Les « polythéistes » mecquois ne se sont pas trompés en accusant le Prophète de se présenter en ennemi personnel de leurs divinités mineures : « Ils disent : « Devrions-nous abandonner nos divinités au profit [*litt.* : à] d'un poète possédé ? » (37,36) Le peuple de Houd a lui aussi refusé de troquer ses divinités contre ce prophète : « Nous n'allons pas abandonner nos divinités sur tes dires » (11,53), et « es-tu venu à nous pour nous détourner de nos divinités ? » (46,22) Abraham eut la même remarque de la part de son père : « As-tu de l'aversion contre nos divinités, Ô Abraham ? » (19,46)

Cette objection illustre parfaitement l'enjeu véritable de la prophétie et de ce qu'elle implique au niveau des divinités mineures. C'est là un point essentiel de la logique prophétique. C'est ce qu'Allah lui-même annonce ici sous forme de décret : « Nous avons fait pour chaque prophète des ennemis, des Démons [sous forme] d'Humains et de Djinn. » (6,112) Les Djinns représentent ici les divinités mineures contre lesquelles le prophète est appelé à mener une lutte implacable.

La mission du prophète ne se résume-t-elle pas à appeler à l'adoration du seul chef du panthéon, à l'exclusion de ces divinités

[248] Mullen, *Assembly*, 225.

mineures ? « Dis : je ne suis qu'un humain comme vous. Il m'a été révélé : « Votre dieu n'est qu'un dieu unique et celui qui aspire à rencontrer son Seigneur [...] n'associe à l'adoration de ce Seigneur aucun [autre dieu]. » (18,110)

Abraham annonce que les divinités mineures « sont des ennemies à moi ». (26,77) Le Coran rapporte une parabole qui illustre sous forme de mythe cet antagonisme. Abraham reprocha à son père et à ses concitoyens d'adorer des statues : « Que sont ces statues devant lesquelles vous vous tenez ? » (21,52) On lui répondit que ce sont des divinités traditionnelles héritées de leurs pères. « [Abraham se promit alors en lui-même :] « Par Allah ! je piégerai vos idoles après que vous aurez le dos tourné. » Il les mit en pièces sauf leur chef [*litt.* : leur grand], peut-être ils [le peuple d'Abraham] reviendraient à [ce chef]. » (21,58-58) Après avoir détruit les divinités mineures, Abraham fut amené sur les lieux du crime et apostrophé : « Est-ce toi qui a commis cela contre nos divinités, Ô Abraham ? » Il dit : « Mais non ! c'est leur chef que voici qui l'a fait. Demandez-leur, si [toutefois] ils pouvaient parler ! » (21,62-63)

Remarquable parabole où le prophète s'attaque à ses *ennemies*, les divinités mineures, à l'exclusion de leur *grand* chef. Cette dernière exclusion est confirmée dans ce texte : « Et quand Abraham dit à son père et à son peuple : « Je suis innocent de ceux que vous adorez, sauf de celui qui m'a créé. C'est qu'Il va me diriger. » (43,26-27) Le peuple égaré est ainsi invité à *revenir* à ce chef, c'est-à-dire à Allah. Si la statue d'Allah a été épargnée par Abraham pour que l'adoration ne se fasse qu'au seul profit de ce chef, il est clair que ce qui est condamné, ce n'est pas l'adoration des statues ou des idoles, mais les divinités mineures en tant que telles [249].

[249] D'ailleurs, le Coran n'a en fait jamais condamné la représentation d'Allah - ou toute autre divinité - sous forme de statue. La destruction des statues des divinités mineures, et la promesse du feu de la Géhenne pour celles-ci, constituent un châtiment infligé à des ennemis, non le rejet spécifique du culte des idoles en tant que telles. D'ailleurs, les statues ne sont pas condamnées par le Coran, bien au contraire ! On l'a vu avec l'Image adamique de Dieu. Mais on peut le vérifier aussi avec la description de la construction du palais de Salomon, où Allah a tenu de superviser lui-même le travail des Djinns dans leur confection de « sanctuaires et de statues (*tamâthîl*) » (34,13) pour le

Ce mythe de la destruction des idoles par Abraham, absent de la Bible, est inspiré par des récits midrashiques et chrétiens. Un récit apocryphe juif éthiopien intitulé *Teezaza*, est assez proche du récit coranique. Citons-en le principal passage : « Abraham vit toutes les idoles que Tara [son père] avait faites et il prit une hache, mit en pièces les statues de son père et mit la hache sur le cou de l'une d'elles. Tara vit ses statues brisées et dit en criant : Qui a fait tout cela ? On lui répondit : Nous ne savons pas. Alors il dit : Je sais qui a fait cela ; et il appela Abraham et lui dit : Pourquoi as-tu brisé mes dieux ? Abraham répondit : Ce n'est pas moi, mais ce grand dieu, qui les a brisés dans sa jalousie, voyez, il porte la hache sur son épaule ; vous connaissez son autorité. Tara lui dit : Celui-ci ne peut pas les avoir brisés. [Abraham répondit :] Pourquoi l'adorez-vous donc ? Vous faites même plus, sur son ordre et pour montrer du zèle, le père tue son fils et le fils son père. Tara dit : Je sais maintenant que mon fils détruira la religion de Canaan. » [250]

Suit l'épisode où Abraham fut jeté dans les flammes : « Alors Dieu dit à [Gabriel] : Va, descends et frappe cette flamme. Il se produisit de l'eau qui démolit cette fournaise. » [251] Le Coran reproduit à son tour ce même épisode de la fournaise et à la même place. Après la confirmation de la culpabilité d'Abraham, il a été décidé de le brûler : « Ils ont dit : « Brûlez-le ! et secourez vos divinités, si vous voulez [bien] faire cela. » Nous [Allah] avons dit : « Ô feu ! sois froid et salut pour Abraham ! » (21,68-69)

Il est intéressant de relever ici que le récit juif éthiopien diffère du récit coranique dans la condamnation du chef des idoles, alors que le Coran porte ses attaques exclusivement contre les divinités mineures. Cela se comprend. L'Abraham éthiopien s'attaque à toutes les divinités cananéennes, toutes différentes de ses divinités d'origine, alors que l'Abraham arabe s'érige contre les divinités mineures

compte du fils de David. Cette association entre statues et sanctuaires montre que celles-là font normalement partie des sanctuaires d'Allah en tant qu'éléments décoratifs, voire même plus.

250 *Teezaza, trad*. Halévy, 150.

251 *Teezaza*, 151.

mecquoises censées avoir usurpé leurs pouvoirs et leur statut de divinités au détriment de leur chef. En tout cas, ce mythe illustre parfaitement l'antagonisme structurel entre le prophète et ses concurrents célestes.

Pas de statut divin aux divinités mineures

Ainsi, la destruction des divinités mineures illustre l'antagonisme irréductible entre le prophète et celles-ci. C'est là un acte qui a valeur symbolique et dont la traduction dans les faits va prendre plusieurs formes. Car ce dont il s'agit, c'est bien de mettre fin à l'hostilité de ces puissances concurrentes. La première mesure qui va être prise pour les neutraliser, c'est de les dépouiller de leur statut divin. Cette mesure ne va pas sans quelques ambiguïtés.

C'est que déclarer que les divinités mineures ne sont pas de véritables divinités, c'est donner un coup d'épée dans l'eau. Dans tout panthéon moyen-oriental, il existe une hiérarchie dans les pouvoirs, et les divinités secondaires ne se mettent jamais à se comporter en des divinités souveraines, à moins qu'elles ne veuillent déclarer la guerre à leur chef. Pourtant, le Coran fonde sa doctrine du divin sur l'accusation dirigée contre les contemporains du prophète de vouloir imposer à Allah, en tant que chef du panthéon, des divinités concurrentes qui l'égaleraient dans la hiérarchie du monde des dieux. C'est là toute l'ambiguïté qui domine l'accusation d'*association*, ou *shirk* dirigée contre les Mecquois. Ceux-ci auraient commis ce grand et véritable crime de lèse-majesté, en érigeant les divinités mineures en divinités égales en puissance et en prestige à leur chef divin Allah.

Les Mecquois auraient ainsi subverti le rapport de maître à esclave qui lie normalement Allah à ses divinités mineures : « Il vous est proposé une parabole tirée de vous-mêmes : Avez-vous en vos esclaves des associés en ce qui vous est attribué, de sorte que vous y êtes en égalité avec eux ? Craignez-vous vos esclaves comme ils vous craignent ? » (30,28) Il est tout aussi absurde de confondre les rôles respectifs d'Allah avec ceux de ses divinités secondaires que ceux d'un Maître dispensateur de richesses avec ses esclaves censés recevoir de lui leur subsistance : « Allah a posé cette parabole : un esclave qui ne peut rien et [un homme riche,] celui que Nous avons

gâté en biens qu'il dépense en secret et en public, sont-ils égaux ? » (16,75) Autre parabole : « Allah propose, en parabole, deux hommes : l'un d'eux est muet et ne peut rien ; il est à la charge de son maître. A chaque fois qu'il lui demande de faire quelque chose, il ne rapporte rien de bien. Peut-il être égal à celui qui ordonne avec équité et suit une voie droite ? » (16,76)

L'accusation est claire : les Mecquois auraient commis le crime de briser la hiérarchie qui existe entre Dieu et ses divinités mineures. Ce serait aussi subversif et scandaleux que de mettre sur un même pied d'égalité un maître et son esclave. La manœuvre est habile. Il s'agit d'accuser faussement les divinités mineures de comploter contre leur maître divin. L'accusation est de taille pour une société fondée sur des rapports sociaux clientélistes fortement hiérarchisés et sacralisés. Cette subversion dans la hiérarchie divine constitue même le plus grand péché que l'on puisse commettre : « Allah ne pardonne pas qu'on puisse Lui associer [un autre dieu], et pardonne à qui Il veut tout [péché] inférieur. [Car], celui qui associe [des divinités] à Allah est dans un très grand égarement. » (4,116)

Associer à Allah des divinités mineures n'est pas en soi un crime. C'est même la règle. Car aucun panthéon n'est concevable sans une multitude de divinités régies par un chef, à commencer par le premier *associé* d'Allah : le Prophète. En fait, ce qui rend intolérable l'association, c'est qu'elle est entreprise sans autorisation d'Allah et à Son insu. De ce fait, elle institue des divinités indépendantes de Dieu et, par conséquent, « égales » à Lui.

Poussant plus loin l'accusation prononcée contre les Mecquois, Allah leur reproche, pour mieux les ridiculiser, d'adorer des divinités impotentes : « Dis [toi Muhammad] : « Adorons-nous en dehors d'Allah ce qui n'est ni bénéfique ni maléfique pour nous ? » (6,71) [252] Mais l'image la plus emblématique de cette impotence sera celle de la mouche : « Ô gens [de la Cité] ! Une parabole vous est proposée. Ecoutez-là ! Ceux que vous adorez en dehors d'Allah ne sauraient créer une mouche, même s'ils s'y associent. Et si même la mouche leur subtilise quelque chose, ils ne sauront pas la récupérer d'elle.

[252] *Cf.* : 22,12.

[Mouche et divinités] sont en position de faiblesse. » (22,73) Cette image cherche à l'évidence à ridiculiser les divinités en utilisant un argument purement polémique et non théologique, car les Mecquois n'ont jamais prétendu conférer à leurs divinités des pouvoirs cosmogoniques qui sont du ressort de leur seul chef du Panthéon.

Autre image polémique de l'impotence des divinités secondaires, celle de la toile d'araignée. L'homme peut prendre aussi sûrement appui sur les divinités mineures que l'araignée sur sa toile : « Ceux qui ont pris des maîtres en dehors d'Allah sont comparables à l'araignée avec sa maison [= sa toile]. Or, la maison de l'araignée est la plus fragile. » (29,41) De même que le Veau d'Or a beau être adoré par les Fils d'Israël, mais en vain : « N'ont-ils pas vu que ce Veau ne leur répond pas et ne peut rien pour eux en bien ou en mal ? » (20,89)

Et avant eux, Abraham a pu démontrer avec éclat l'impotence des divinités mineures, réduites en miettes sans qu'elles aient pu se défendre : « Adorez-vous en dehors d'Allah ce qui ne vous sera utile en rien, et ce qui ne vous fera de mal ? » (21,66) conclut le Patriarche après sa destruction des idoles.

Ces divinités associées sont ridiculement impotentes, mais encore moins capables d'égaler leur chef dans sa prérogative de créateur : « Ceux qu'ils adorent en dehors d'Allah ne créent rien. Mais ce sont eux qui sont créés. Ils sont des morts, et pas des vivants. Et ils ne savent quand ils ressusciteront. » (16,20-21) Les divinités associées sont des êtres identiques à toutes les créatures d'Allah. Elles sont alors soumises à la même loi du Jugement Dernier, et elles ne pourront y déroger.

L'intercession

Traiter les divinités mineures d'impotentes ne suffit pas. Encore faut-il les dépouiller de leurs véritables prérogatives : l'intercession et l'écoute au Ciel.

L'intercession est la fonction majeure des divinités mineures, telles qu'on peut les observer dans les panthéons orientaux. La divinité mineure a pour mission d'user de son rang au sein de l'Assemblée

divine pour infléchir les décrets de son Seigneur dans un sens favorable à son adorateur. C'est grâce à elle que l'homme gagne les faveurs du Maître du monde et obtient richesse et succès.

C'est dire l'importance de l'intercession dans l'exercice du pouvoir dans le monde. A ce titre, cette fonction constitue l'obstacle majeur au prophète dans sa lutte pour le pouvoir. Dépouiller les divinités secondaires de cette prérogative devient un enjeu majeur pour le prétendant à la royauté terrestre. Pour ce faire, le procédé est simple : monopoliser la fonction d'intercession entre les mains d'Allah : « A Allah revient l'intercession toute entière. A lui la royauté des cieux et de la terre. » (39,44)

L'affirmation de la toute puissance de Dieu signifie ici le dépouillement des divinités ennemies du nouveau prophète de leurs prérogatives et de leurs pouvoirs qu'elles sont censées avoir usurpés et exercés sans l'autorisation de leur chef. Tel est le stratagème de guerre conçu par Muhammad pour dépouiller ses ennemis divins de leurs derniers pouvoirs.

Naturellement, dire que ces divinités ont pu usurper ces pouvoirs, c'est faire peu de cas du pouvoir d'Allah. Pourtant, Allah reste maître dans l'attribution de l'intercession : « Ne possèdent l'intercession que ceux qui ont conclu un pacte avec Allah. » (19,87) « Il n'existe d'intercesseur qu'après Sa permission. » (10,3) « Toute intercession n'aboutit qu'après Sa permission. » (34,23) « Combien d'Anges dans les Cieux, leur intercession ne vaut rien, sauf après la permission d'Allah à qui il veut et agrée. » (53,26)

Toutes ces déclarations de principe ne démontrent pas que les divinités ennemies au prophète ont agi sans l'accord de leur chef suprême, si tant est que l'on puisse intercéder auprès de Dieu sans sa permission ! Du point de vue de la polémique développée par le prophète contre ses ennemis divins, nous voyons ici les limites de son argumentation. En fait, le prétendant au pouvoir est quelque peu déstabilisé par sa propre argumentation qui le pousse, d'un côté, à affirmer la toute puissance divine, avec ce que cela implique de dépouillement de pouvoirs aux autres divinités, et de l'autre, à admettre la nécessité de désigner des dépositaires du pouvoir

d'intercession, justifiant théologiquement l'existence des divinités mineures. Il reste à prouver l'accusation portée contre les concurrentes du prophète d'avoir usurpé leurs pouvoirs, notamment celui de l'intercession.

En somme, le Coran ne nie pas le principe d'un pouvoir d'intercession accordé à certaines divinités. Mais la polémique se situe sur le terrain historique, à savoir si telle ou telle divinité a effectivement été autorisée par son chef suprême à exercer l'intercession. Or, dans ce domaine, le Coran n'avance aucune règle et il n'existe aucun critère pour déterminer l'existence ou non d'une telle autorisation. La lutte contre les divinités ennemies se situe donc dans le cadre de la guerre entre pouvoirs se réclamant de Dieu. C'est parole contre parole, et le plus fort aura raison.

L'écoute aux portes du Ciel

Outre l'intercession, les Mecquois ont utilisé les divinités secondaires pour découvrir ce qui se trame derrière la porte du grand Conseil divin, là où se décide le sort des humains, aussi bien pour les menus événements que pour les grands, comme la guerre ou la mort.

Pour mieux neutraliser ces divinités indiscrètes, des mesures énergiques sont prises pour les dissuader de toute écoute au Ciel : « Nous avons paré le Ciel le plus bas d'un ornement : des astres, en guise de protection contre tout Démon rebelle. [Ces Démons] ne pourrons écouter l'Assemblée céleste (*al-mala' al-'aʿlâ*). Ils seront harcelés de tous côtés, [et seront ainsi] repoussés, et auront un tourment perpétuel. Seul, celui qui aura ravi une bribe [des délibérations de l'Assemblée] sera suivi d'une flamme perçante. » (37,8)

En écho à cette nouvelle réglementation, les Djinns, qui ont servi jusqu'ici de divinités mineures, ont pris note de ces dispositions : « Nous avons touché le Ciel, et nous l'avons trouvé empli de gardiens redoutables et de flammes. Nous avions en des endroits du Ciel des postes d'écoute. Et celui qui écoute maintenant (*al-'ân*), rencontre une flamme aux aguets. Nous ne savons si [à l'Assemblée céleste] du mal

est voulu pour ceux qui sont sur terre, ou si leur Seigneur leur a voulu du bien. » (72,8-10)

Désormais, la connaissance des secrets célestes ne dépasse plus le cercle restreint constitué par le couple Dieu (avec son Assemblée) et son Messager : « [Allah est le] connaissant de l'Inconnu (*ghayb*) et il ne met personne au fait de son Inconnu, excepté ceux qu'Il agrée comme Messagers. » (72,26-27) Sous-entendu : Messagers angéliques ou humains.

De la filiation

Pour renforcer son monopole d'intermédiaire incontournable dans la relation entre Dieu et l'Homme, le nouveau prophète doit mettre fin à des relations intimes ou familiales existantes entre le chef du panthéon et certaines divinités mineures. La filiation semble être un des obstacles majeurs à surmonter dans la difficile lutte pour le pouvoir du prophète.

Tout d'abord, la filiation est déclarée antinomique avec la souveraineté divine : « Celui qui a la royauté des cieux et de la terre, et qui n'a pas pris d'enfants, et qui n'a pas eu d'associé dans Sa royauté, et qui a créé toute chose [...] » (25,2) La mission même du Prophète semble se concentrer dans la lutte contre la filiation : Muhammad est « un avertisseur pour ceux qui ont dit : « Allah a pris des enfants. » (18,4). C'est « qu'Allah ne s'est jamais approprié d'enfants et Il n'a jamais eu, avec Lui, [un autre] dieu » (23,91). Et Dieu pouvait d'autant moins avoir des enfants qu'il n'a pas pris de femme : « Comment a-t-Il eu des enfants, alors qu'Il n'a pas eu de compagne ? » (6,101)

Cependant, la filiation n'est qu'un mode particulier de relation tissée entre le chef du panthéon et ses serviteurs divins ou humains. Le prophète est paradoxalement l'illustration même de cette relation qu'il combat sous la forme de filiation. Car un Dieu est aussi inconcevable sans son prophète qu'un roi sans son vicaire ou un Père sans son Fils. Toutes ces formes relationnelles s'interpénètrent pour constituer la structure du panthéon oriental.

Nous allons voir que la négation de la filiation divine n'est pas d'ordre théologique, mais d'ordre polémique et factuel : exactement comme nous venons de le découvrir avec l'intercession et l'écoute au Ciel.

De prime abord, la filiation établie entre Allah et les divinités associées apparaît comme quelque chose d'absolument scandaleux, mettant en péril l'ordre du cosmos : « Ils disent : « Le Bienfaiteur a pris des enfants. » Vous avancez là quelque chose d'abominable dont les cieux manquent de se fendre, la terre de s'entrouvrir et les monts de s'écrouler par destruction. Ont-ils attribué un enfant au Bienfaiteur, alors qu'il ne lui sied pas de s'approprier un enfant ? Car tout ce qui est dans les cieux et sur la terre ne s'avance vers le Bienfaiteur qu'en serviteur. Il les a recensés et dénombrés dans le détail, et tous viendront le jour du Jugement vers Lui individuellement. » (19,88-95)

On le voit, l'argumentation cherche beaucoup plus à impressionner qu'à démontrer. La filiation est assimilée explicitement à un acte de rébellion, et prise pour une subversion de la relation servile entre dieu et sa créature. Cette créature rebelle, en tant que fille de dieu, se serait soustraite à l'emprise du Dieu souverain, en échappant à la fois au recensement, qui est une des institutions et prérogatives royales, mais aussi à son Jugement.

Bien plus, la filiation, en tant que participation du divin, serait coupable d'usurpation du monopole de la création qui échoit essentiellement au dieu souverain : « Allah ne s'est [jamais] approprié d'enfant et n'a [jamais] eu de dieu avec lui, auquel cas chacune de ces divinités serait partie avec ce qu'elle a créé, se serait élevée sur les autres. » (23,91)

Avec cette accusation d'usurpation du monopole de la création par les divinités secondaires, apparaît le caractère polémique du rejet apparent de la filiation entre Dieu suprême et ses divinités mineures. Et nous disons rejet « apparent » de la filiation, parce que, et nous l'avons expliqué, la filiation n'est qu'une forme de relation entre maître et esclave, ou dieu et serviteur. Et pourtant, le Coran l'accuse de subvertir cette hiérarchie et ce sans dire qui, comment et quand.

Or, voici que le caractère fallacieux de cette accusation éclate au grand jour quand cette filiation se trouve reconnue comme parfaitement recevable, à une condition : « Si Allah avait voulu adopter un enfant, Il aurait choisi parmi ce qu'Il crée ce qu'Il veut. » (39,4) En clair, la filiation est théologiquement parfaitement légitime tant qu'elle se manifeste dans les limites de la souveraineté divine. La filiation n'est pas en soi un mal ou un acte d'hérésie. C'est seulement lors d'une utilisation abusive qu'elle devient hérétique. Preuve en est que Muhammad se déclare lui-même prêt à accepter la filiation dans la mesure où elle est voulue par Allah et donc n'échappant pas à son pouvoir : « S'il y avait un enfant au Bienfaiteur, j'en serais le premier adorateur. » (43,81) L'inexistence de l'enfant est ici, dans ce trait polémique, factuelle, et non théologique : elle dépend du bon vouloir de Dieu, et non de la nature de la Création. On le voit, la dénégation de la filiation est d'ordre politique : Dieu a décidé, d'un coup, de ne plus avoir d'enfant, et de déclarer ses anciens enfants illégitimes, parce qu'il vient de nommer à leur place un nouveau Fils : Muhammad.

En réalité, le concept même de filiation exclut la subversion de la hiérarchie qui lui est reprochée. Le Fils est par définition soumis au Père, et rien ne présage dans la filiation - surtout dans la culture patriarcale orientale ! - quelqu'aspect d'antagonisme génétique.

En voulant s'attaquer à des ennemis, Muhammad s'est attaqué à l'institution, celle-là même qui justifie sa raison d'être de prophète. Car, prophétie et filiation sont deux formes d'une même institution : la médiation entre un chef et ses sujets. Allah a nécessairement besoin de relais pour convoyer ses ordres. Ce sont des Anges ou des Humains : « Allah choisit parmi les Anges et parmi les Hommes des Messagers [...] Il sait ce qui est entre leurs mains et ce qui est derrière eux. » (22,75-76)

A l'instar des divinités mineures - les Anges - le prophète intercède sur autorisation de son Seigneur. Il reçoit une partie du *ghayb* = l'Inconnu, qu'il communique aux hommes. Il remplit aussi la fonction oraculaire : les gens le « questionnent » (*yas'alûnaka*), et Allah y répond dans le Coran.

En somme, le prophète est *adoré* au même titre que ses concurrentes, les divinités mineures. Et pourtant, une doctrine s'érige tout au long du Coran pour dénier la qualité divine aux médiateurs situés en dessous du Dieu suprême. Le seul reproche recevable qui leur est formulé, est d'avoir usurpé des pouvoirs divins non autorisés par le chef du panthéon, mais pas leur qualité divine en tant que médiateurs et faisant partie, de ce fait, de l'Assemblée céleste, *al-mala' al-'aʿlâ*.

Nous voyons que la réforme du panthéon mecquois n'a pas touché à sa structure, mais seulement à ses titres. Désormais, et avec la prétention de Muhammad à la prophétie, seul le chef du panthéon, Allah, porte le titre de dieu, à l'exclusion des autres membres du Cénacle divin. Réforme sémantique plutôt qu'une révolution théologique.

Cette opération a néanmoins permis de casser, au sens propre comme au figuré, les divinités ennemies du nouveau prophète. Mais elle a aussi ouvert une polémique fort intéressante sur la filiation du Christ et sur sa qualité divine.

La filiation divine, être Fils de Dieu, a été le mode habituel au Moyen-Orient ancien dans la désignation par la divinité suprême de son représentant sur terre, c'est-à-dire de son vicaire, ou du roi élu de son dieu. Enmerkar, Gilgamesh, rois d'Uruk, Eannatum, roi de Lagash, fils du dieu Ningirsu, etc., tous sont Fils de Dieu.

Le Christ est à la fois Fils de Dieu, Roi, demi-Ange et Prophète. Naturellement, en avançant une définition restrictive du divin, le Christ ne saurait, selon la doctrine coranique, bénéficier de cette qualité. D'où la polémique : « Ont blasphémé ceux qui ont dit : « Allah est le Messie, fils de Marie. » Dis : « Qui peut s'opposer en quoi que ce soit à Allah, s'Il veut faire périr le Messie fils de Marie, et sa mère et tout ce qui se trouve sur terre ? » [253] (5,17) Nous retrouvons ici le même argument de la force utilisé contre les divinités mineures. La force est, selon cette doctrine polémique du Coran, le véritable critère du divin.

---

[253] Toutefois, le Coran nie la mort et la crucifixion du Christ (4,157), seulement « Allah l'a élevé vers Lui (*rafaʿahu al-lâhu ilayhi*) ». (4,158)

La médiation est le moment de l'amour qu'apporte le Fils de Dieu à l'humanité soumise à la loi du Père. Le Christ incarne bien cette vocation : « Et Nous avons mis, dans le cœur de ceux qui le [Jésus] suivent, de la mansuétude, de la pitié [...] » (57,27)

Comme les divinités mineures associées à Allah, le Christ coranique ne cesse de protester de son innocence, en affirmant, dans son berceau, sa soumission totale à Allah : « Je suis serviteur d'Allah [qui] m'a donné l'Écriture et m'a fait prophète » (19,30), car « il n'était pas séant à Allah de prendre quelque enfant ». (19,35) Jésus « n'est qu'un serviteur auquel Nous avons accordé Notre faveur » (43,59). Et à l'instar des Anges, il a fait preuve d'humilité vis-à-vis de son Seigneur : « Le Messie, non plus que les Anges rapprochés [du Trône divin], n'ont trouvé indigne d'être des serviteurs d'Allah. » (4,172)

La réfutation de la filiation et de la nature divine du Christ est solidaire de celle dirigée contre les divinités associées. Allah « ne vous ordonne pas de prendre les Anges et les Prophètes [pour] des Seigneurs » (3,79).

Dans ces conditions, il n'est plus étonnant de voir les « païens » protester contre le parti pris de Muhammad de croire en Jésus, en tant qu'engendré par le Saint-Esprit, tout en rejetant leurs divinités qui, elles aussi, sont Filles d'Allah : « Et quand le fils de Marie a été avancé en exemple [et] que ton peuple [à toi Muhammad] s'est opposé à lui, et ils ont dit : « Est-ce nos divinités sont meilleures, ou c'est lui ? » Cet exemple t'a été proposé par [esprit de] polémique. Ce ne sont qu'un peuple querelleur. Car [Jésus] n'est qu'un serviteur auquel Nous avons accordé Nos faveurs, et nous en avons fait un exemple pour les Fils d'Israël. Et si Nous avions voulu, Nous aurions fait parmi vous des Anges vicaires sur terre. » (43,57-60)

L'objection des « païens » est pertinente, et la réponse, on le voit, est quelque peu évasive. Jésus, comme Muhammad, et comme les divinités mineures, ont tous un statut angélique. Le rejet des divinités associées arabes, filles d'Allah, est incompatible avec la croyance de Muhammad dans Jésus, lui aussi, Fils d'Allah, du moins aux yeux des

Mecquois. Ceux-ci y ont vu un parti pris pour les Chrétiens à leurs dépens, puisqu'ils croient eux aussi en des divinités créées par le Saint-Esprit d'Allah. Pour compenser, en quelque sorte, cette injustice relevée par les compatriotes du Prophète, Allah leur a affirmé sa capacité à leur donner des Anges en guise de « vicaires », c'est-à-dire de rois-prêtres, leur offrant ainsi un avantage sur ceux qui n'ont reçu avec Jésus qu'un être humain.

Enfin, le Coran explique la naissance divine de Jésus, en la comparant à celle d'Adam : « Pour Allah, le cas de Jésus est comparable à celui d'Adam. [Allah] l'a créé de terre, puis Il lui a dit : soit ! Et il fut. » (3,59) Cette identification de Jésus à Adam se justifie davantage à travers le statut de vicaire attribué à celui-ci. Ce statut illustre en effet la tradition orientale de la naissance divine des rois-prêtres. La lignée des rois-prêtres, fils de Dieu, commence ainsi avec Adam et s'achève avec Jésus. La qualité prophétique attribuée à Jésus n'est en rien incompatible avec son statut divin acquis en tant que fils de Dieu. De même que Muhammad participe du divin en tant que simple élu d'Allah et membre en titre de l'Assemblée divine.

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 6

GENÈSE ET RÔLE DES DIVINITÉS CORANIQUES

Retour à la table des matières

Nous nous proposons ici de faire plus ample connaissance avec le monde des dieux tel qu'il transparaît à travers les divers développements du Coran. Ce que nous venons de découvrir dans les chapitres précédants nous montre qu'il n'est plus possible de suivre plus longtemps la vision qui a prévalu jusqu'ici, attribuée au Coran par la Tradition, faisant des divinités *associées* de simples fantômes générés par l'esprit superstitieux ou pervers des Arabes mecquois. Selon cette conception réductrice, le Prophète serait apparu pour renouveler la vision du monde divin de ses contemporains, et les faire accéder à des vérités plus universelles et plus profondes.

Le Coran s'inscrit en faux contre une telle interprétation anachronique et idéaliste. Le projet coranique est, conformément à la tradition orientale, l'affaire d'une volonté de conquête du pouvoir politique. La polémique sur les divinités *associées* ne s'explique et ne se comprend qu'à travers cette lutte politique. Nous sommes loin d'un projet spiritualiste, projetant de bouleverser la vision du monde de ses contemporains. Bien au contraire, la lutte s'est inscrite au nom de la tradition (*sunna, maᶜrûf*), non de l'innovation (*bidᶜa*). Celle-ci a

toujours été une véritable abomination morale, pour le Coran comme pour les *polythéistes*.

La prophétie coranique elle-même, comme on l'a montré, n'apparaît que comme une entreprise politique, un véritable parcours du combattant dans la quête du pouvoir au sein d'une communauté. Mais l'ennemi spécifique du prophète, ce n'est pas un prédécesseur royal qu'il aurait cherché à évincer du pouvoir, mais avant tout des divinités à combattre et à neutraliser pour s'y substituer et tenir leur rôle. L'élimination des dieux devient l'affaire spécifique du prophète, sa raison d'être. S'il en est ainsi, c'est aussi parce que le prophète lui-même a un statut divin, en tant que médiateur du dieu suprême auprès des Hommes. Le prophète est le premier personnage coranique assumant une fonction divine en tant qu'*associé* de Dieu. Il remplit la fonction de *messager* (*rasûl*), celle-là même qui incombe aux membres angéliques de l'Assemblée divine, dont le nom *malâk* désigne précisément la fonction de *messager*.

Seulement, nous n'avons pas pour autant épuisé avec la catégorie des *messagers* la totalité du monde divin tel que le décrit le Coran. La perspective de l'épopée de la création du monde nous offre un tableau du monde divin autrement plus riche et plus animé. A l'échelle cosmique, dans l'ordre de la création et de l'histoire du monde, les divinités jouent un rôle actif. Elles ne se présentent plus comme l'ennemi à neutraliser face à un prophète conquérant. Elles sont appelées, ici, à remplir des rôles divers et positifs dans le cadre des trois fonctions et figures constitutives de la royauté divine : souveraineté, peccabilité et justice.

Iblîs, prototype des divinités associées

Nous avons vu que la Création a pour objectif de manifester l'essence et la fonction royales. L'épopée de la Création a pour thème la guerre, l'institution royale par excellence. L'humanité a été créée pour incarner le camp ennemi du roi divin. Mais, l'humanité n'est pas le seul acteur dans cette tragédie cosmique. Les dieux aussi sont appelés à y prendre une part non négligeable.

Tout le sens de la création se résume en ceci : « Si Allah avait voulu, Il aurait conçu les Hommes en une seule communauté. [En fait, les Hommes] continuent à s'opposer, sauf ceux qu'Allah a graciés. Et c'est pour cela qu'il les a créés. Et le décret d'Allah se sera réalisé : « J'emplirai certes la Géhenne de Djinns et d'Humains tout ensemble. » (11,119) Autrement dit, « si Nous l'avions voulu, Nous aurions apporté à chaque âme sa [bonne] Direction. Mais, la Parole émanant de Moi se réalisera : « Que J'emplirai la Géhenne de Djinns et d'Humains tout ensemble. » (32,13) Le Coran associe ici explicitement la Création à une double guerre : entre communautés, d'une part, et entre l'ensemble de l'humanité et Dieu, de l'autre. Ce double conflit trouve en fait sa synthèse dans la guerre entre la communauté que Dieu va sauver, et le reste de l'humanité destinée à l'Enfer.

Rappelons aussi que ce décret de soumission de l'Humanité et des divinités inférieures a été prononcé lors de la création du premier des humains, Adam, et à la suite d'un projet suggéré par Iblîs à Allah, et que celui-ci accepta aussitôt avec enthousiasme : « Ceci est pour moi une voie droite » (15,41). C'est au cours de ces négociations pour une collaboration étroite entre Iblîs et Allah que celui-ci dévoila ses desseins d'emplir la Géhenne « de toi [Iblîs] et de ceux qui t'auront suivi ». (38,85) Ou encore : « Que ceux qui t'auront suivi parmi eux [les Hommes], j'emplirai la Géhenne de vous tous en totalité. » (7,18)

Si l'on compare ces deux dernières annonces faites à Iblîs, avec les deux textes du décret prononcé par Allah contre l'humanité que l'on vient de citer plus haut [254], on remarquera qu'ici Iblîs est assimilé aux Djinns. Bien plus, ce détail nous renseigne sur la genèse des divinités mineures. Iblîs, Djinn et divinités mineures appartiennent de fait à une et même famille.

En effet, le Coran nous apprend que les divinités adorées par les ennemis de Dieu sont issues d'Iblîs, et que celui-ci se présente comme première divinité *associée* et adorée par l'Humanité. Mais on apprend aussi que ces divinités générées par Iblîs se recrutent parmi les Djinns et se présentent sous forme de Démons [255]. En fait, il n'existe pas de

[254] Versets 11,119 et 32,13.

[255] S*hayṯân*, pluriel : *shayâṯîn*.

différenciation significative entre les Anges, les Démons et les Djinns : ils sont tous créés à partir du feu. Si les Anges, comme le déclare Iblîs lui-même, sont créés de « feu » (7,12), les Démons, quant à eux, sont créés de « feu clair » (55,15), et les Djinns du « feu de la [Fournaise] Ardente » (15,27).

C'est donc Iblîs qui va incarner le lien entre Anges, Djinns et Démons. Iblîs est Ange, puisque « Nous avons dit aux Anges « Prosternez-vous devant Adam ! », alors ils se sont prosternés sauf Iblîs » (7,11) [256]. De même que ce même Iblîs angélique est qualifié de *shaytân* quand il tenta Adam et son épouse [257]. Dans un seul cas, lors de la cérémonie de prosternation devant Adam, Iblîs se présente comme celui « qui était parmi (*mina*) les Djinns » (18,50).

Le rôle qu'Iblîs est appelé à jouer dans l'Épopée coranique de la création, c'est donc de servir de prototype aux divinités secondaires destinées à être adorées par les Humains.

Iblîs n'est donc pas seulement celui qui suggère le mal en général, mais il est aussi celui qui inaugure le cycle de l'adoration des divinités mineures en se faisant lui-même, sur ordre d'Allah, la première divinité mineure adorée [258].

D'ailleurs, la qualité de trompeur d'Iblîs n'est pas étrangère à sa nouvelle fonction en tant que divinité associée à Dieu, puisque c'est grâce à elle que le Coran en fait l'objet d'adoration par les Hommes : « Ô Fils d'Adam ! que le Démon ne vous tente point, de même qu'il fit sortir du Jardin votre père et votre mère [primitifs] [...]. Nous avons fait des Démons des patrons (*'awliyâ'*) pour ceux qui ne croient pas [au prophète]. » (7,27) [259]

---

[256] *Cf.* : 15,30-31 ; 17,61 ; 20,116 ; 38,73-74.

[257] *Cf.* : 2,36 &168 ; 7,20 & 27 ; 20,120.

[258] Remarquons ici que la véritable première divinité autorisée par Allah à être adorée est Adam, au moment de sa création. Ce n'est que dans un moment ultérieur qu'Iblîs a été établi dans sa fonction de divinité, conformément au pacte passé avec Allah.

[259] *Cf.* : 7,30.

Il ne s'agit pas ici de la simple incrédulité des Mecquois et de son imputation au Diable, mais bien de l'affirmation d'une relation génétique entre le Démon désobéissant à Allah et sa qualité de divinité mineure adorée des Arabes : « Et quand Nous avons dit aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam ! » alors, ils se prosternèrent, sauf Iblîs [qui se transforma] en Djinn, et fut pervers envers l'ordre de son Seigneur. Le prenez-vous, lui et sa progéniture, en tant que patrons en dehors de moi, alors qu'ils vous sont des ennemis ? » (18,50) L'identité entre Iblîs et les divinités associées est illustrée aussi par Abraham à travers cet appel à son père : « Ô père ! N'adore pas Satan, car il a été désobéissant au Bienfaiteur. » (19,44)

Les trois divinités mecquoises, *al-Lât*, *al-ᶜUzza* et *Manât* sont, ainsi, des manifestations d'Iblîs : « [Les Mecquois] ne prient en dessous d'Allah que des Femelles et ne prient [en fait] qu'un Démon rebelle, maudit par Allah. Et [ce Démon] a dit [à Allah] : « Je vais certes prendre parmi tes Serviteurs une part imposée que j'égarerai, que je promettrai et que j'ordonnerai [...] » Celui qui prend le Démon en tant que patron en dessous d'Allah s'est totalement perdu. » (4,117-119)

Ainsi, se précise la mission impartie à Iblîs conformément au pacte conclu avec Allah : pousser les Hommes à l'adorer sous forme de certaines divinités destinées à les tromper. De sorte que le décret prononcé par le Dieu souverain contre l'Ennemi humain se réalise en toute justice. Avec ce détail intéressant : les divinités, tout comme Iblîs qui en est le prototype, auront le même sort que les Ennemis humains, même si leur oeuvre n'est que la réalisation fidèle et pieuse des volontés divines.

L'altérité

En créant le monde, le Dieu souverain a mis l'Humanité dans une situation pécheresse parce qu'indépendante et distante de son contrôle effectif et immédiat. Cette indépendance est déjà en soi une manifestation du *shirk*, du péché d'*association* et de dualité entre Dieu et le monde. Le polythéisme est déjà inhérent à la cosmogonie.

S'installant dans cette distance, les Hommes se sont mis à vivre de façon indépendante, jouissant de la vie immédiate que Dieu a créée pour eux exprès. Cette distance - ou indépendance - a été en quelque sorte scellée par l'adoption des divinités assumant la médiation entre le Dieu souverain et l'Humanité livrée à elle-même. Avec ces divinités, l'humanité a retrouvé sa raison d'être et a commencé à espérer.

C'en est déjà trop pour le Dieu souverain. Il veut récupérer ses biens, mettre fin à la jouissance d'ici-bas et punir les rebelles.

Désormais, les divinités jusque-là complices de l'humanité, se retournent, sur ordre du grand Dieu, contre leurs adorateurs. C'est que un pacte a déjà été signé entre Dieu et un Démon nommé Iblîs...

Des liens affectifs avec les Associés

L'humanité se croit en paix avec elle-même et avec ses divinités. Elle éprouve même un faible pour celles-ci : « Quand Allah est mentionné seul, le coeur de ceux qui ne croient point en la Vie dernière se hérissent, et quand sont mentionnées les [divinités] qui sont en dessous de Lui, voici qu'ils se gonflent d'allégresse. » (39,45) Mais, tôt ou tard, un terme sera mis à cette félicité, promesse de prophètes. Et d'Abraham en particulier : « Vous n'avez pris des idoles, en dehors d'Allah, que par un amour commun entre vous [deux : hommes et divinités mineures] dans la vie immédiate. Plus tard, au Jour de la Résurrection, vous vous renierez et vous vous maudirez mutuellement. » (29,25)

Le Coran insiste sur le lien affectif entre les hommes et leurs divinités mineures symbolisant l'espoir et la joie de vivre du genre humain. Il va même jusqu'à reconnaître que l'adoption de ces divinités a été le fruit de l'élan du coeur de l'humanité, illustré par le couple adamique, quand celui-ci offrit à Allah des divinités en reconnaissance pour l'enfant *ṣâliḥ* qui vient de naître : « C'est Lui qui vous a créé d'une personne unique, et il a fait à partir d'elle son partenaire, afin qu'elle se repose (*yaskun*) auprès d'elle. Et quand il l'eut couverte (...), tous deux prièrent Allah, leur Seigneur : « Si tu nous donnes un [fils] Saint (*ṣâliḥ*), certes nous te serons

reconnaissants. » Et quand [Allah] leur eut donné un Saint, ils Lui firent des Associés en reconnaissance de ce qu'Il leur avait apporté. Allah est bien supérieur à ce qu'ils Lui associent. » (7,189-190) [260]

L'ambiguïté coranique réside dans le rejet de cet acte dédicatoire de la part des humains, tout en l'acceptant de la part de Dieu, puisque Allah a adopté lui-même une classe de divinités mineures, Djinns et Anges, qu'Il a dédiées à Son propre service. La critique coranique de l'association revêt ici sa véritable nature, celle du rejet de toute initiative ou de toute autonomie humaine, au profit du seul chef du panthéon. La critique coranique de l'*association* n'est pas tant une simple monopolisation des pouvoirs divins qu'un dessaisissement des pouvoirs humains au profit du seul Chef du panthéon.

Les divinités mineures ne sont pas seulement au service de l'amour humain de la vie, mais elles sont aussi au service des rapports que l'homme cherche à établir avec le Dieu souverain, distant et redoutable. C'est ce qu'avouent les Qorayshites : « Nous ne les adorons que pour qu'ils nous rapprochent au plus près d'Allah. » (39,3) Les hommes croient pouvoir se réconcilier leur Dieu suprême. Mais, peine perdue : ces mêmes divinités mises à leur service, sont en fait programmées pour se retourner contre eux.

Et c'est Allah qui se présente lui-même comme l'auteur de cette tromperie. C'est lui qui a intimé l'ordre au Démon de se rebeller contre l'humanité : les Hommes « ont pris en dehors d'Allah des divinités pour qu'elles leur soient des soutiens. Bien plutôt, elles vont se montrer ingrates pour cette adoration et se retourneront contre eux.

---

[260] Ce curieux trait adamique serait une adaptation du récit apocryphe, *Vie grecque d'Adam et Ève*, où, après le meurtre d'Abel par Caïn, Dieu fit cette promesse à Adam : « Ne t'afflige pas : je te donnerai à sa place un autre fils ; c'est lui qui fera connaître tout ce que tu as fait ». Après avoir eu un nouvel enfant, Seth, « Adam dit à Ève : Voici, nous avons engendré un fils à la place d'Abel qu'a tué Caïn : rendons gloire et sacrifions à Dieu ». (*Vie grecque d'Adam et Ève*, III,2 ; IV,2 ; Pléiade, 1772-3). Il est donc possible que le Coran se soit inspiré d'un apocryphe similaire à celui-ci pour relater ce mythe adamique de l'origine de l'association. Ce qui est cependant intéressant dans ce mythe des origines, c'est que l'*association* est assimilée à une véritable offrande dédicatoire dans la pure tradition religieuse orientale.

N'as-tu pas vu que Nous avons envoyé les Démons contre les Impies pour les exciter fortement ? » (19,81) Allah n'omet pas de préciser que c'est bien Lui qui est l'incitateur à l'impiété des Hommes.

Les divinités mineures sont pieuses et obéissantes

Le pacte établi avec le Diable pour tromper l'humanité a une implication évidente : Iblîs et la cohorte des divinités qu'il génère n'accomplissent qu'une fonction légitime et dans un esprit de fidélité à Allah. C'est pourquoi le Coran présente les divinités sataniques sous un jour favorable, en les traitant de musulmanes modèles : « Ils [les Mecquois] ont dit : « Le Bienfaiteur a pris des enfants. » Gloire à Lui ! Ce ne sont [les divinités mecquoises] que des Serviteurs honorés. Ils ne Le devancent point par la parole et ne font qu'exécuter ses ordres. Et [Allah] sait ce qui est entre leurs mains et derrière eux. Ils n'intercèdent que pour ceux qu'Il agrée. Et ils sont pénétrés de la crainte qu'Il inspire. » (21,26-28) Les divinités, devenues rebelles à l'homme, après l'avoir trompé sur l'instigation d'Allah, revendiquent à leur tour l'exemplarité de leur comportement auprès du Dieu suprême : « Il n'existe pas un parmi nous [divinités mecquoises] qui n'ait pas sa place spécifique [auprès du Trône divin]. C'est nous qui sommes placées en rangs. Et c'est nous qui exaltons [Allah]. » (37,164-166)

Ces Démons trompant les hommes ne cessent, par leurs actes, de prouver leur innocence, « rivalisant à qui mieux mieux pour être plus proche d'Allah, et ils espèrent Sa grâce, et craignent Son tourment » (17,57), cherchant aussi « un moyen [pour se mettre du côté] du Maître du Trône ». (17,42) Car ces divinités mineures, pieuses et obéissantes, sont bel et bien de nature angélique. Les Hommes « ont fait, à partir des Anges, qui sont les serviteurs du Bienfaiteur, des êtres féminins » (43,19), donnant ainsi « à Allah des parèdres parmi Ses Serviteurs [angéliques] » (43,15) qui se trouvent « auprès de Lui » (21,19). Ces Anges divinisés ne sont pas supérieurs aux humains qui les adorent, car ils sont « des Serviteurs [du Seigneur] comme vous [les Hommes] » (7,194). Ils ne méritent pas, en tant que tels, d'être « pris comme patrons (*'awliyâ'*) en dehors de Moi » (18,102). Pourtant, ils ont été missionnés par Allah à cet effet !

Le Procès

Le Jour du Jugement arrive. Quand bien même ces divinités sont pieuses et obéissantes, elles n'en goûteront pas moins au Feu de la Géhenne, puisque tel est le destin qu'Allah leur fixa depuis le commencement des temps.

En ce *Jour*, tout le monde est ressuscité, y compris les Démons, conformément à la promesse qui leur a été faite : « Par ton Seigneur ! Nous allons certes les convoquer [les Hommes] et les Démons, puis Nous les mettrons agenouillés autour de la Géhenne. » (19,68)

La promesse sera tenue. Les préparatifs peuvent alors commencer : « Rassemblez ceux qui furent injustes, ainsi que leurs épouses et ceux qu'ils adoraient en dehors d'Allah ! Conduisez-les vers la voie de la Fournaise ! Arrêtez-les ! On va les interroger. » (37,22-24)

Les choses paraissent ainsi mal engagées du côté des Hommes, de leurs épouses et de leurs divinités démoniaques, conduits *manu militari* par leur *toupet* devant le Juge suprême. Le procès peut commencer.

Les Hommes se trouvent, en ce Jour du Jugement, sans argument devant leur Seigneur. Leurs propres divinités se déclarent innocentes de toute compromission dans le culte qui leur a été voué.

Oubliant qu'Il est à l'origine du crime imputé aux Humains, Allah se met à instruire le procès de ses créatures humaines accusées d'intelligence avec Satan, de l'adoration non autorisée d'êtres célestes et de rébellion contre le Dieu souverain.

Aussitôt, les Anges sont convoqués et interrogés en présence des prévenus : « Est-ce vous qui avez égaré Mes serviteurs que voici, ou bien se sont-ils eux-mêmes égarés du chemin ? » (25,17) Et les Anges, anciennes divinités adorées par les Hommes, de répondre : « Gloire à Toi ! il ne convient pas à nous qu'en dehors de Toi nous fussions pris comme patrons, mais Tu leur as donné jouissance, à eux et à leurs pères, [de la vie], si bien qu'ils ont oublié l'Édification et qu'ils furent un peuple sans Loi. » (25,18) Prenant acte de ce témoignage, Allah se

tourne vers les prévenus, et conclut logiquement, sur les seuls dires de ces divinités sataniques : « [Ainsi, ces divinités] vous ont déclarés imposteurs dans ce que vous dites, et ils ne peuvent ni écarter [le châtiment de vous], ni [vous] secourir. » (25,19)

Après avoir servi de divinités pour les Hommes, les Anges dénoncent le pacte qui les liait à leurs serviteurs, conformément au plan divin. Les Hommes ont cru agir pour leur compte en adorant des divinités serviables. Mais ce n'était qu'un piège fomenté par la plus haute autorité divine en collaboration avec le Démon : « Ne vois-tu pas [Ô Muhammad], que Nous avons lâché les Démons contre les Infidèles afin de les exciter au mal ? » (19,83) Ce qui autorise ces Démons à se déclarer « irresponsables de ceux qui les auront suivis » (2,166).

Dès lors, ces Anges démoniaques peuvent clamer leur innocence et l'exemplarité de leur conduite pieuse et obéissante vis-à-vis d'Allah. Ne l'ont-ils pas prouvé en se dissimulant en Démons, et en exécutant fidèlement le pacte accepté par Allah ? Moi, le Démon, « je vous ai promis [vous Humains], et je vous ai trompés, et je n'avais aucune autorité sur vous sauf de vous prier. Et vous, vous m'avez exaucé. Alors, ne me blâmez pas, mais blâmez-vous vous-mêmes. Je ne suis pas un secours pour vous, et vous n'êtes pas un secours pour moi. J'ai dénoncé ce que vous m'avez associé auparavant. Les coupables auront un châtiment douloureux. » (14,22) Ces paroles pieuses et édifiantes sont sorties de la bouche du Diable qui se comporte ici en porte-parole d'Allah.

Va-t-il être pour autant récompensé pour ces bons et loyaux services ? Hélas, non ! Allah ne peut violer ses engagements ou revenir sur le décret qu'Il prononça au début de la Création contre Iblîs et ceux qui sont destinés à le suivre : « Que ceux qui t'auront suivi parmi eux [les Hommes], j'emplirai la Géhenne de vous tous en totalité ! » (7,18)

C'est alors que le Démon va se trouver en Enfer parmi les Humains qu'il venait de tromper : « Vous [Hommes] et ce que vous adorez en dehors d'Allah êtes matière ignée de la Géhenne. Vous y allez ! Si ceux-là étaient des divinités, ils ne s'y seraient pas trouvés. Et vous y serez tous ensemble pour l'éternité. » (21,98) La scène

commence par un défi lancé aux Hommes : « Il leur a été dit : « Où sont ceux que vous adoriez en dehors d'Allah ? Vont-ils vous secourir ou seront-ils victorieux ? » Alors, ils y ont été précipités, eux et ceux qui [les] trompent, et les troupes d'Iblîs, tous ensemble. » (26,92-95)

La conversation s'engage alors entre les réprouvés. Mais le Démon continuera à faire la morale aux Hommes qui ont eu le tort de se faire piéger par lui : « Les uns se sont adressés aux autres, en disant : « Vous [nos divinités] aviez l'habitude de nous aborder du bon côté. » Elles répondent : « Mais vous n'étiez pas croyants [en le Prophète]. En outre, nous n'avions pas de pouvoir sur vous, et vous étiez un peuple criminel. C'est ainsi que le décret de notre Seigneur s'est justifié (*haqqa*) : « Nous allons certes goûter [nous tous à l'Enfer] ! » Nous vous avions trompés [comme] nous étions [nous-mêmes] trompés [par Allah]. » Alors, en ce Jour [du Jugement], ils seront associés dans le Tourment. » (37,27-33) Et en s'adressant à Allah, ces divinités démoniaques confirment leurs positions : « Ceux sur qui le décret a été prononcé, ont dit : « Ô Seigneur ! Ceux-ci, que nous avons trompés, nous les avons trompés comme nous étions trompés [nous-mêmes par Toi]. Nous nous déclarons quittes envers Toi : ils ne nous adoraient pas ! » (28,63)

Cette dernière déclaration manifestement mensongère est une vraie tentative de la part des divinités démoniaques de s'innocenter face au Dieu souverain, mais peut-être aussi pour que leurs adorateurs ne puissent plus se servir d'eux pour adoucir leur sort en ces moments difficiles. C'est pour cela que le Jour du Jugement, Allah interroge les Hommes : « Où sont Mes associés ? » Ils répondront : « Sache qu'il n'est parmi nous nul témoin. » (41,47) De sorte que les Hommes se retrouvent sans témoins à décharge. Dans ces conditions, Allah ne peut que prendre acte des déclarations de Ses associés démoniaques, mobilisés en la circonstance pour enfoncer leurs anciens adorateurs. Allah ne peut alors que suivre les arguments de ces divinités sataniques, et faire la sourde oreille aux arguments des humains, délestés de leurs uniques défenseurs.

Au cours de ce procès, ces divinités sont ainsi amenées à témoigner uniquement contre les Hommes, jamais en leur faveur, en usant du mensonge le plus plat : « Le jour où Allah réunira les Impies

tous ensemble, puis dira aux Anges : « Est-ce vous que ceux-ci adoraient ? » Les Anges répondrons : « Gloire à Toi ! Tu es notre Patron en dehors d'eux. C'est qu'ils adoraient les Djinns auxquels la plupart d'entre eux croyaient. ». (34,40-41) Extraordinaire dérobade ! Ici, les divinités démoniaques ne font que jouer la comédie qui leur a été assignée par Allah, où elles sont tenues de fausser compagnie aux Humains et renier leur ancien pacte, comme l'illustre, ici, Dieu par la bouche du Démon qui renie sa part de responsabilité : « Notre Seigneur ! Je ne l'ai [l'Homme] pas fait se rebeller, mais il était dans un égarement profond. » [Le Seigneur] dit : « Ne vous querellez pas devant Moi, alors que Je vous ai déjà prévenus. Mon décret (*qawl*) ne sera pas modifié, et Je ne suis pas injuste à l'égard de [mes] Serviteurs. » (50,27-29) Une justice qui ne fait que valider le décret produit par Dieu depuis le commencement du monde, lors du pacte avec Iblîs, où Allah chargea celui-ci d'emplir l'Enfer de l'Humanité pécheresse...

La seule question qui est posée aux prévenus humains est : « Qu'avez-vous adoré en dehors d'Allah ? » [Les Hommes] répondent : « Ils nous ont abandonnés. » (7,37) Le propos est clair : il s'agit plutôt d'un défi lancé à l'Humanité pour faire valoir ses divinités devant le Seigneur du monde. Naturellement, celles-ci l'abandonnent et se rangent du côté du Juge, alors que l'Homme continue à chercher naïvement ses anciens *associés*.

D'ailleurs, que pourraient dire les Hommes pour leur défense en ce Jour du Jugement, où leur Juge est le premier responsable de leur adoration des divinités démoniaques ? Ne l'ont-ils pas d'ailleurs fait déjà clairement remarquer du temps où ils pouvaient argumenter contre le Messager d'Allah : « Ils dirent : « Si le Bienfaiteur l'avait voulu, nous n'aurions pas adoré [nos divinités] ». Ils n'en savent rien. Ce n'est là que conjecture [mensonge (?)]. » (43,20)

L'argument avancé ici par les Qorayshites est imparable. Et la réponse est pour le moins embarrassée. D'autant que c'est Allah qui se présente lui-même comme le premier à s'*associer* à Iblîs, avant même que les Hommes ne soient créés, et qu'ils ne le fassent à leur tour. Allah n'eut, en effet, de cesse d'affirmer être Celui qui décide de la bonne ou de la mauvaise direction des âmes humaines, selon Son

bon vouloir, et que l'adoration des divinités démoniaques est de Son seul fait : « N'as-tu pas vu que celui qui a pris un dieu, [celui-ci] l'a fait perdre ? Et Allah l'a égaré sciemment. Et Il a scellé son ouïe et son coeur. Et Il a mis un voile sur sa vue. Alors, qui va le guider en dehors d'Allah ? » (45,23)

La seule réponse, opposée à l'argument des Associateurs, a été recherchée dans un pacte qui aurait lié les Fils d'Adam à Allah, au début de la création : « Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des Fils d'Adam, et qu'Il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : « Ne suis-je point votre Seigneur ? », ils répondirent : « Oui ! nous en témoignons ». [Nous avons fait cela afin] que vous ne disiez le Jour de la résurrection : « Nous étions de cela ignorants », ou que vous ne disiez : « c'est que nos pères ont pratiqué l'association avant, et nous étions leur progéniture, alors vas-tu nous faire périr pour ce qu'ont fait les Tenants du Faux ? » (7,172-173)

Cette réponse juridique a le mérite d'être plus raisonnée. Seulement, la thèse sur un pacte originel avec les ancêtres adamiques des Mecquois s'oppose à la thèse de l'état d'ignorance (*jâhiliyya*) dans lequel ce peuple de la Mecque se trouvait avant la venue du prophète, peuple qui n'a reçu nul autre prophète auparavant...

Quand les Anges ont été interrogés par Dieu pour savoir si vraiment ils étaient l'objet d'adoration de la part des Hommes, ils ont mis toute l'affaire sur le dos des Djinns. Cette dérobade n'est pas seulement une ruse fort adroite de leur part, mais elle marque aussi la nature ennemie des Djinns, voués de ce fait à partager le même sort que les Humains. En tant que fidèles exécutants des volontés du Dieu suprême, les divinités mineures prennent la forme angélique. Mais dès qu'elles apparaissent en tant qu'alliées des ennemis, elles sont aussitôt assimilés aux Djinns et aux Démons.

Cette dégradation des dieux en démons accompagne souvent les faits de guerre dans le monde mésopotamien. Quand, sur ordre de son dieu Assur, Assurbanipal (668-630) entre à Suse, capitale de l'Elam, il détruit les sanctuaires « et réduit leurs dieux et déesses en

démons » [261]. De même, d'après la Tradition musulmane, quand Muhammad est entré à la Mecque, il détruisit les statues des dieux dans le sanctuaire de la Kaaba, et envoya des chefs de guerre, comme Khâlid, pour détruire d'autres sanctuaires ennemis. En brisant l'idole de la déesse al-ᶜUzzâ, Khâlid vit sortir d'elle un être humanoïde qui poussa des cris et disparut sous terre. Ayant rapporté cela au prophète, celui-ci lui aurait déclaré : « C'était al-ᶜUzzâ. Cette idole ne sera plus adorée sur terre. » Il est clair qu'al-ᶜUzzâ s'est transformée en Djinn chtonien pour rejoindre le monde infernal [262].

Bref, les dés étaient déjà jetés pour l'Humanité pécheresse aux premières aurores de la Création. Après avoir agi en Dieu souverain, décrétant une guerre d'extermination contre l'Humanité, Allah, agissant selon sa nature trinitaire, s'est éclipsé au profit de Satan, appelé à inciter les Hommes, sur ordre d'Allah, au péché suprême : l'adoption de divinités démoniaques ennemies. Une fois le crime consommé, Allah réapparaît en Juge suprême, soucieux de la Justice la plus rigoureuse. Il constate alors que l'Humanité a péché, en confessant même son propre crime. Les divinités démoniaques, utilisées comme instruments du crime, sont sollicitées pour témoigner contre leurs propres adorateurs. Alors, le décret prononcé par le Dieu souverain se trouve justifié (*haqqa*). Hommes et Démons goûtent à un Tourment mérité : ils sont défaits. La gloire royale est accomplie.

L'Assemblée des dieux

Après nous être initié sur la genèse et les rôles des différentes catégories des divinités coraniques, il est temps de faire plus ample connaissance avec l'organisation du monde divin au sein de l'Assemblée céleste [263].

---

[261] *Annales d'Assurbanipal*.

[262] Mais pas pour longtemps, puisqu'elle reprit aussitôt du service, et continua à être l'objet de culte aux environs de son sanctuaire de Tâ'if, et ce tout au moins jusqu'au début de notre siècle. (Doughty, *Travels in Arabia*, 545-551.)

[263] L'Assemblée divine (*mala' al-aᶜlâ*) coranique correspond à une très ancienne institution mésopotamienne. En accadien, l'*Assemblée des dieux* est *pukhur ilani*; en ugaritique : *pkhr 'ilm*, ou : *pkhr bn 'ilm*, « Assemblée des fils de 'El » ; ou encore : *pkhr mᶜd* : « Assemblée du Rendez-vous ». Le *pkhr* accadien, ou cananéen, est rendu dans la littérature hébraïque par ᶜ*edat*, *dor*,

Nous avons vu que le personnel divin est réparti dans les limites strictes d'une hiérarchie au sein de l'*Assemblée* des dieux, désignée par *al-mala' al-'aʿlâ* [264], littéralement : l'*Assemblée* (ou *Conseil*) *supérieure* (ou céleste) : *al-'aʿlâ* est un qualificatif qui a une connotation bien plus cosmologique que hiérarchique : ce qui se trouve *en haut*, au ciel.

Car, il existe pour chaque Cité, deux *Assemblées* délibérantes : terrestre et céleste. Le *mala'* terrestre est composé des Riches et des notabilités d'une cité, ce que le Coran appelle *mutrafûn*. Ces Riches ont un rôle déterminant, et leurs décisions impliquent la responsabilité de toute la Cité. L'on a vu que les Messagers d'Allah s'adressent à ces *mutrafûn* pour savoir si la Cité cède à l'ultimatum ou si elle y résiste, avant de recevoir le châtiment qui lui a été décrété.

Le *mala'* terrestre désigne aussi la cour royale fonctionnant sous les ordres du roi, avec des pouvoirs consultatifs. Le Coran rapporte le cas de la cour de la reine de Saba consultée avant qu'elle ne cède aux injonctions de Salomon. Le Pharaon est aussi entouré d'un *mala'* [265] qui lui fit défaut devant les exploits magiques de Moïse.

Mais, au roi terrestre, correspond un roi céleste, de qui il tient son pouvoir. Ce roi céleste n'est autre que le dieu poliade, habitant lui aussi un palais et entouré, comme tout roi, d'une cour royale. C'est cette cour céleste qui est ainsi désignée par *al-mala' al-'aʿlâ* [266]. Elle comprend l'ensemble des divinités mineures agissant sous les ordres du roi divin.

---

moʿed, *sod* et *qahal*. Dans le domaine ugaritique, l'Assemblée est localisée sur le mont de 'El, ou *hursanu*, désignant mythologiquement à la fois mont et lieu de l'épreuve par le fleuve, l'ordalie par l'eau. Le *hursanu* symbolise la montagne cosmique à la base de laquelle se trouve la source des eaux et l'entrée du monde infernal. Ce mont de 'El est le lieu où se rencontrent les dieux pour prendre leurs décisions et où 'El prononce ses jugements. La littérature ugaritique nous indique que la Tente de 'El est située à la source des eaux, à l'entrée du monde infernal. (Mullen, *Assembly*, 114-134.)

[264] *Cf.* : 37,8 ; 38,69.

[265] *Cf.* : 7,103 ; 10,75 ; etc.

[266] *Cf.* : 37,8 ; 38,69.

Le roi divin gère un royaume (*mulk*). Son pouvoir éminent est symbolisé par son Trône, *kursy*, ou *ᶜarsh*. Le terme de *kursy* n'apparaît que deux fois dans le Coran pour désigner tantôt le trône divin en tant que pouvoir royal : « Son Trône s'étend sur les cieux et la terre » (2,255), tantôt le trône dans son acception matérielle comme celui de Salomon : « Nous tentâmes Salomon, et nous plaçâmes sur son Trône un fantôme. » (38,34) Mais, c'est surtout le terme de *ᶜarsh* qui a été choisi pour désigner le pouvoir royal : « Seigneur du Trône grandiose (*rabbu al-ᶜarshi al-ᶜadhîm*) » (9,129) [267], et « Seigneur du noble Trône (*rabbu al-ᶜarshi al-karîm*) » (23,116). De même que le Trône apparaît comme attribution de la divinité qui se présente comme « possesseur (*dhû*) du Trône » (17,42) [268]. Le Trône est désigné aussi par *maqâm*, lieu de la *résidence* divine (55,46).

Le Trône, en tant que siège du pouvoir divin, est contemporain de la création du monde, du temps où il n'existe que l'Eau primordiale : « C'est Lui qui, alors que Son Trône était sur l'Eau, a créé les cieux et la terre » (11,7) Dès que l'oeuvre de la création fut achevée, Allah s'assit sur le Trône pour exercer son pouvoir royal sur le monde, en élaborant des décrets *'amr* (10,3), en éprouvant les Hommes sur leurs obligations religieuses (11,7), en gérant le mouvement des astres (13,2), l'alternance du jour et de la nuit (7,54), et en s'informant de tout ce qui se passe dans son royaume (57,4).

Quant aux membres de l'Assemblée divine, ils se présentent essentiellement sous forme d'Anges (*malâ'ika*). Ils sont chargés, comme dans toute cour terrestre, de *porter* [269] et d'*entourer* [270] le Trône divin qui se trouve « au-dessus d'eux » (16,50). Le Jour du jugement Dernier, ce sont huit Anges qui le porteront sur leurs épaules [271].

---

[267] *Cf.* : 23,86 ; 27,26.
[268] *Cf.* : 40,15 ; 81,20 ; 85,15.
[269] *Cf.* : 40,7.
[270] *Cf.* : 39,75 ; 40,7.
[271] *Cf.* : 69,17.

Ces Anges de premier rang sont désignés comme « proches (*muqarrabûn*) » (4,172). *Muqarrabûn* désigne aussi les membres de l'Assemblée, en général. Les membres de la Cour pharaonique sont aussi des *muqarrabûn* (7,114) Ce terme désigne aussi les habitants du Paradis, les Élus [272]. Les Anges évoluent essentiellement « auprès » d'Allah [273].

Le rôle de l'Assemblée est consultatif. La décision finale revient au roi. Lors de la création de l'Homme, Allah a consulté son *mala'* angélique sur l'opportunité de créer une royauté terrestre en la personne d'Adam. Un avis défavorable lui a été opposé, sans que cela ait pu changer la décision d'Allah (2,30). Cette dispute entre les Anges et leur chef divin pourrait, d'ailleurs, refléter une opposition connue du Proche Orient ancien entre la caste des prêtres et celle de l'administration royale, c'est-à-dire entre le Temple et le Palais. Le projet de fonder une royauté ne pouvait être vu de bon oeil par la prêtrise qui est prompte à n'y voir qu'une concurrence à ses privilèges. D'ailleurs, le prophète, en tant que roi-prêtre, n'a-t-il pas pour mission d'écarter à son tour du pouvoir les Anges, comme la triade mecquoise ?

Cette fonction consultative formelle de l'Assemblée est illustrée lors de la scène où la reine de Saba demanda avis à son *mala'* sur la réponse à donner aux prétentions de Salomon : « Ô Conseil ! (...) inspirez-moi en cette affaire ! Je ne déciderai rien dont vous ne me soyez témoins. » Et le Conseil de lui répondre : « Nous sommes gens de force et de courage redoutable. L'affaire relève de toi. Considère ce qui relève de toi. » (27,32-33) Il revient ainsi au seul roi de décider, sa cour servant à témoigner des décisions prises, à les exécuter, mais aussi à exalter la grandeur du Seigneur.

Il en est ainsi du *mala'* céleste coranique, où les Anges jouent un rôle consultatif, mais aussi appelés à glorifier leur seigneur, « ne se trouvant pas trop grands pour l'adorer [Allah], en soupirer et l'exalter nuit et jour, sans se lasser ». (21,19-20) [274].

---

[272] *Cf.* : 83,28 ; 56,11.
[273] *Cf.* : 21,19 ; 7,206.
[274] *Cf.* aussi 2,30 ; 13,13 ; 39,75 ; 40,7 ; 42,5.

Nous retrouvons les Anges participer au cérémonial du Jugement dernier, « venant », avec Allah, « rang par rang » (89,22). C'est là une façon de figurer leur fonction guerrière. Au cours de la guerre livrée par le prophète contre la Mecque, ces Anges ont été envoyés en renfort lors de certaines batailles, comme celle de *Badr*, où leur nombre était de « mille » (8,9), ou même, selon une autre estimation coranique, de « trois mille » (3,124). Ce sont aussi les « légions invisibles » (9,26 et 40), expédiées par Allah lors de la bataille de Hunaïn, ou lors de la campagne du Fossé (33,9), ou celle de Hudaïbiya (48,4).

D'autres fonctions échoient aux Anges, comme celles de psychopompes [275]. Parmi eux se trouve l'» Ange de la mort » (32,11). Deux Anges, Hârout et Mârout sont spécialisés dans la magie qu'ils enseignèrent aux Hommes [276] à Babylone. Dix-neuf archanges font aussi office de gardiens de l'Enfer [277], dont le chef est l'Archange Mâlik [278].

D'autres Anges sont préposés à l'espionnage des Humains [279]. Ils se présentent à l'Homme en couple : « Deux [Anges] Recueillants [le discours humain] assis à droite et à gauche » (50,17). Les Prophètes eux-mêmes n'échappent pas à cette attention. Ils sont épiés et « gardés par devant et par derrière, afin qu'Allah sache s'ils ont fait parvenir les messages de leur Seigneur » (72,27-28).

Comme à la Mecque, où le *mala' al-aʿlâ* est présidé par Allah, l'Assemblée céleste comprend des membres assumant trois fonctions essentielles : l'adoration, la guerre et la messagerie. Quant au chef,

---

[275] *Cf.* : 6,61-62 ; 7,37.
[276] *Cf.* : 2,102.
[277] *Cf.* : 74,30.
[278] *Cf.* : 43,77.
[279] L'espionnage est une importante institution royale qui remonte en fait à la plus haute antiquité moyen-orientale et elle fait partie des instruments d'administration auxquels recouraient les souverains royaux, divins ou terrestres.

outre ses activités guerrières, il est essentiellement le créateur du monde, le roi, et le juge.

Vis-à-vis des divinités qui lui sont subordonnées, le chef du panthéon se présente comme le Père des dieux, régissant ses Fils divins, désignés, par exemple à Ugarit, comme les Fils de El (*banu 'ili*, ou *banu qudsu*). Dans l'Ancien Testament, les membres du Conseil divin sont appelés *bene 'elim*, ou *bene 'elyon*.

Les *Assemblées* cananéenne, phénicienne ou vétéro-hébraïque sont composées de deux catégories de divinités, majeures et mineures, tout comme au sein du *mala'* où le Coran distingue les *muqarrabûn*, par opposition au personnel de rang inférieur .

Dans tous les cas, seul le chef a le monopole du pouvoir. C'est lui qui décide du destin des êtres qui composent le cosmos.

Une des fonctions assumées par ce personnel divin, et qui nous intéresse tout particulièrement ici, c'est celle du messager, ou du héraut. L'Ange (*mlk*), est, étymologiquement parlant un messager ou envoyé. La mythologie mésopotamienne est riche en personnages divins assumant cette noble fonction : *Isimu* est le messager d'Enki, *Kakka* de Anu et *Namtar* d'Ereshkigal...

La prophétie biblico-coranique procède de cette antique institution divine. Le prophète est censé faire partie de l'Assemblée des dieux. Ainsi, le Dieu biblique peut-il identifier le vrai prophète du faux par sa participation ou non à l'Assemblée : « S'ils [les vrais prophètes] se tenaient dans mon Assemblée, ils feraient entendre mes paroles à mon peuple ; ils les feraient revenir de leur mauvaise conduite, et de leurs agissements pervers. » (*Jérémie*, 23,22) Et c'est au milieu de l'Assemblée divine qu'Esaïe reçut sa mission prophétique [280].

Michée aussi assista aux délibérations de l'Assemblée divine [281]. Au cours de cette réunion, un esprit s'est proposé de séduire Akhab, le

[280] *Esaïe*, 6.
[281] *1 Rois*, 22,19.

roi d'Israël [282]. Il précisa qu'il sera un « esprit de mensonge dans la bouche des prophètes » du roi [283]. Cet esprit est le *rûah*, qui est la désignation commune des messagers de Yahweh. Cet ordre de mission d'être un *rûah* dans la bouche du prophète nous donne une des clés de l'énigme du *rûh* coranique. Ce *rûh* se présente, en effet, comme celui qui a transmis à Muhammad le message coranique : « Ce n'est [le Coran] qu'un [texte] descendu [venant] du Seigneur du monde. Le *rûh* fidèle est descendu avec [le Coran] sur ton coeur afin que tu sois parmi les Avertisseurs. » (26,192-194) Cette expression est presque identique avec celle du *rûah* biblique.

L'investiture de Muhammad

Le *rûh* semble ici non seulement convoyer un texte, mais par là même annoncer l'investiture prophétique : « [Allah] Maître du Trône, lance *al-rûh*, sur Son ordre, sur qui il veut parmi ses Serviteurs, afin d'avertir du Jour de la Rencontre. » (40,15) Cette investiture eut lieu pour Muhammad au cours d'une nuit que le Coran décrit ainsi : « Par l'Ecriture (*kitâb*) évidente. Nous l'avons descendue au cours d'une Nuit bénie (*mubâraka*^{t}). Nous voulions être Avertisseur. En cette Nuit, tout décret sage est tranché (*yufraq*). Décret venu de Nous : C'est Nous qui décidions de l'envoi (*mursilîn*) [du Prophète]. Une grâce venue de ton Seigneur. » (44,2-6) Il est évident que cette Nuit est associée à la décision de l'envoi d'un Prophète, c'est-à-dire de son investiture. Cette Nuit est, de plus, identifiée comme celle où les décrets sont *tranchés*. Ce texte ne peut que nous rappeler celui consacré à la *Nuit du Destin* où il est dit : « Nous l'avons fait descendre durant la Nuit du Destin. (...) Les Anges et le *rûh* y descendent avec la permission de leur Seigneur pour tout ordre [reçu]. Salut, elle est, jusqu'au lever de l'aube. » (97,1 &4-5)

Il devient clair que cette *Nuit du destin* a été celle où Muhammad fut investi pour la première fois de sa fonction prophétique. De plus, le pronom *le* dans « l'avons », se rapporte à l'ordre décidant de l'investiture, et que cette Nuit du Destin (*laylatu al-qadri*) est identique à la *Nuit bénie* (*laylat*^{un} *mubârakat*^{un}) des versets *44,2-6*

[282] *1 Rois*, 22, 21.
[283] *1 Rois*, 22,22.

cités plus haut. Enfin, cette investiture est réaffirmée dans un troisième texte : « Gloire à Celui qui a fait descendre le *furqân* sur son Serviteur, pour qu'il soit un avertisseur pour le monde. Celui qui (...) a créé toute chose et en a fixé le destin de façon précise. » (25,1-2) Ce verset se trouve dans la sourate portant le nom de *furqân*, qui signifie ici : *ce qui contient l'ordre* tranché *par Dieu ; furqân* vient du verbe *faraqa*, signifiant l'acte de trancher une décision, un décret, et plus particulièrement le destin. L'appellation de cette sourate par *furqân* est due à la présence de ce terme dans le verset que nous commentons. Nous pouvons conclure avec ce dernier rapprochement que le pronom, dans « *l'avons* » de la sourate sur la Nuit du Destin et que nous avons identifié à l'*ordre d'investiture*, se rapporte au *furqân*. Ceci est explicité dans les versets que nous avons lus plus haut de la sourate 44, où l'on peut lire que, dans « cette Nuit, tout décret sage est tranché (*yufraq*) ». Le *furqân* est bien l'ordre *tranché* en faveur de Muhammad, l'investissant de la fonction prophétique [284].

Ajoutons que cette Nuit du Destin qui a vu l'investiture de Muhammad, est de toute évidence une réminiscence de la fête mésopotamienne du Nouvel An, dite de l'*Akîtu*. Cette fête se célébrait à Uruk dans la nuit du 16 au 17 d'un mois inconnu. Dès que les étoiles font leur apparition, l'on fait sortir les dieux tutélaires des astres sur la

[284] Pour être complet, précisons une importante acception de *furqân* qui fait de celui-ci l'ensemble des lois et prescriptions que Dieu décide pour son peuple dans le cadre du pacte qui les lie. C'est sans doute à ce code de prescriptions, ou Table des Lois, que le Coran se réfère dans ces textes : « Nous avons apporté à Moïse et à Aaron le *furqân*, [en tant que] illumination et rappel aux Pieux. » (21,48) « Et quand Nous avons apporté à Moïse l'Ecriture et le *furqân*, peut-être serez-vous guidés. » (2,53) « Allah a fait descendre sur toi [Muhammad] l'Ecriture en toute vérité (*haqq*), attestant ce qui est entre Ses mains, et, avant, Il a fait descendre la Thora et l'Evangile, guides pour les hommes ; et Il a fait descendre le *furqân.* » (3,3-4) Ce dernier *furqân* désigne le Coran, comme le spécifie ce verset : « Le mois de Ramadan où le Coran est descendu en tant que Guide pour les gens et éclaircissements (*bayyinât*) du Guide (*hudâ*), et [où Il a fait descendre] le *furqân.* » (2,185) Ici encore, le *furqân* désigne le texte des Lois de la révélation divine, ce qui est attesté par ce verset : « Ô vous qui croyez ! craignez Allah et il vous fera un *furqân*, et il vous pardonnera vos péchés [...] » (8,29) Cela ne signifierait pas que le *furqân* n'existe pas encore, mais qu'il sera offert à ceux qui croient, dans le cadre de leur éventuelle adhésion au pacte.

place du Temple où se déroulent des cérémonies spectaculaires. Après une première phase triste et pleine de lamentations, le roi fait son apparition et il est alors salué par les divinités vassales par un : « Marduk (ou Assur) est roi ! » Une procession s'organise alors qui amène le cortège royal au temple campagnard de l'*Akîtu,* où des fiançailles divines sont organisées. Le tout s'achève avec une réunion de toutes les divinités autour d'un banquet d'apparat pour sceller les destinées (le *furqân* coranique !) du monde en prononçant la formule que reproduit le Coran deux mille ans plus tard : « Soit ! et il fut (*kun ! fa-yakun*). » (2,117)

Il semble ainsi que c'est au cours d'une telle fête, le plus important rendez-vous religieux mésopotamien, que le destin de Muhammad fut scellé et consigné pour être communiqué par le *rûh* entouré des Anges. La règle veut que pour tout ordre communiqué à la terre, les convoyeurs des ordres font l'aller et le retour, comme cela est expliqué en ces termes : « Allah élabore (*dabbara*) l'Ordre à partir du ciel vers la terre, puis [cet Ordre] fait son ascension (*ᶜaraja*) [pour retourner] à Lui en une journée qui vaut mille ans. » (32,5) Dans la Nuit du Destin, après l'accomplissement de sa mission d'investiture, le *rûh*, entouré par les Anges, a dû faire son voyage de retour, comme on pourrait le comprendre à travers ce verset : « (...) Allah Maître des Escaliers (*maᶜârij*) ; les Anges et le *rûh* montent vers Lui en une journée qui vaut cinquante mille ans » (70,3-4).

Ces ordres divins sont généralement pris après consultation des divinités au sein de l'Assemblée des dieux. Mais la décision incombe au seul chef du panthéon. Voici un aperçu du déroulement d'une séance de *furqân*, tenue au début du IIème millénaire par des divinités sumériennes réunies autour de leur chef *Enki* : « C'est toi [*Enki*] qui nombres les jours, mets en place les mois, parachèves les années, /Et quand chacune se clôt, exposes au Conseil la décision exacte. /Et déclares, devant tous, la sentence ! » [285] Ces décisions sont consignées sur les *Tablettes des destins* [286] qui restent sous la garde du Souverain divin, comme le fera plus tard Allah avec le Coran.

---

[285] Bottéro, *Lorsque les Dieux*, 166.

[286] En accadien : *tup-shimâti*.

L'investiture des rois, prophètes et autres représentants des dieux sur terre se fait au cours d'une de ces réunions sur les destins. Le Coran ne nous relate pas de détails sur la réunion au cours de laquelle il a été décidé de confier à Muhammad la mission prophétique. Peut-être Marduk qui se fit désigner roi des dieux au cours d'une réunion de l'Assemblée divine, pourrait nous en donner une idée, à travers ces versets où il expose sa demande d'être couronné roi pour les services qu'il s'est engagé à rendre à ses pairs : « Si moi, je dois vous venger, /Terrasser Tiamat pour vous sauver, /Tenez Conseil et proclamez-moi un destin transcendant ! /En la Salle-aux-délibérations, siégez allègrement ensemble, /Et faites que d'un mot, en votre lieu et place, j'arrête les destins, /Que rien ne soit changé de ce que moi, j'agencerai, /Et que tout ordre, proféré par mes lèvres, demeure irréversible et irrévocable ! » [287]

L'Assemblée des dieux a aussi pour compétence de répartir, parmi ses membres, les nations de la terre [288]. La prophétie tire sa légitimité du pouvoir de l'Assemblée de fixer pour chacun de ses membres un territoire ou un peuple. Ainsi, Yahweh est-il désigné pour le peuple d'Israël avant de devenir lui-même le chef du panthéon à la place de 'El. De même, le roi-prêtre mésopotamien, Fils ou Elu de Dieu, est désigné pour une cité ou un peuple. Le prophète, équivalent du roi-prêtre, est lui aussi désigné pour régner sur une Cité déterminée.

Le prophète est *de jure* membre de l'Assemblée divine, aux côtés des Anges. Il en fut donc de même pour Muhammad, investi au cours de la Nuit du Destin pour faire partie de l'Assemblée divine en tant que l'élu de Dieu. Son lien avec l'Assemblée est assuré par le *rûḥ*. A la fin des temps, il est appelé à siéger au sein de celle-ci, aux côtés de Dieu, parmi les *muqarrabûn*.

Le monothéisme moyen-oriental

Cette organisation des divinités au sein d'Assemblées illustre à nouveau la continuité entre passé et présent, Moyen-Orient ancien et monde bibbiblico-coranique, paganisme et monothéisme. Mais cette

---

287 *Enuma elish*, in Bottéro, *Lorsque les dieux*, 621.

288 *Deutéronome*, 32,8.

continuité s'exprime en fait dans les deux sens : nous pouvons autant dire que les religions biblico-coraniques continuent une tradition polythéiste ancienne, que les religions orientales dites *polythéistes* ne sont pas moins imbues d'idéologie monothéiste. Polythéisme et monothéisme sont deux moments caractéristiques de la dynamique des religions orientales.

Le monothéisme antique est illustré, comme on l'a vu, de la manière la plus éloquente dans la structure même du pouvoir au sein de l'Assemblée divine qui est régie par un pouvoir monarchique rigide, détenu par un seul dieu, roi des dieux.

Le monothéisme oriental antique transparaît aussi à travers l'essence même du divin, inséparable de l'idée de l'unicité. Toute divinité est conçue et adorée en tant que divinité unique. L'unicité de la divinité participe ainsi du principe même du divin. Le divin est avant tout la manifestation du pouvoir sur les hommes et sur les choses et exige de ce fait, comme tout pouvoir concevable au Moyen-Orient, l'exclusive et l'exclusion de tout autre pouvoir. Le hénotisme est inséparable du monothéisme.

Le monothéisme antique est illustré à travers l'incomparabilité inhérente à la notion du divin : « Seigneur ! s'exclame un adorateur de Sîn, dieu-lune babylonien. Qui te surpasses ? Qui peut t'égaler ? (...) [Tu es] prince des dieux, qui est seul exalté au ciel et sur terre (...) Dont nul autre dieu ne comprend le coeur (...). Dont personne ne saurait modifier les décrets. » [289] Les dieux Marduk, Nergal, Inanna/Ishtar sont qualifiés, chacun, comme « n'ayant pas d'égal » [290]. La même idée s'exprime dans l'Hymne au dieu Soleil du pharaon Akhénaton (~1350) : « Toi, seul dieu, en dehors duquel il n'en existe pas d'autre ». Le dieu Ningirsu de Lagash se présentait à son vicaire Gudéa (2144-2124) en tant que « Seigneur qui n'a pas d'égal » [291].

---

289 Labuschagne, *Incomparability*, 34, 36.

290 En accadien : *la-sanan*.

291 Mussies, *Identification*, 13.

Allah aussi est qualifié de : « Il n'a personne pour l'égaler. » (112,4) Allah se présente aussi comme le Seul, l'Unique (*'aḥad*), ou l'Un (*wâḥid*). Cette notion se trouve exprimée en Egypte par le concept de *w'* qui s'applique à plusieurs divinités comme Ré, Aton, Thoth, Horus, etc. *W'* apparaît souvent avec une périphrase quasi coranique : « Il n'y a personne qui lui ressemble. »

Royauté et divin sont deux notions qui se sont toujours nourries l'une de l'autre et ont toujours eu tendance à se rejoindre au sein de l'idéologie religieuse orientale. Pour exprimer l'excellence royale, l'on a recours au modèle divin. Et réciproquement, la divinité exprime son excellence à travers l'idéologie royale. Ainsi, Allah se présente-t-il comme *roi* par excellence.

En parcourant les épithètes royales appliquées au roi terrestre mésopotamien [292], l'on est étonné de le voir s'approprier des attributs quasi divins : il est seigneur des seigneurs ; de l'univers ; de tous les humains ; de tous les pays ; des rois. Il est celui qui domine tous les pays ; l'univers ; tout l'univers ; roi des quatre contrées, de l'Orient à l'Occident ; et il y a installé ses vicaires (*ishak*). Il est accompli. Il est celui dont la force est objet de louange ; très fort ; le fort ; belliqueux ; qui a foulé aux pieds tous les pays ; qui a foulé aux pieds les superbes ; qui a fracassé tous ses ennemis comme des pots ; il est roi féroce ; tempête furieuse ; le plus féroce des superbes ; il leur a imposé le joug de sa souveraineté ; il exerce la souveraineté sur le levant [et le couchant ?] ; il est durable ; perpétuel ; éternel ; de race divine perpétuelle ; sage ; le plus sage des princes de l'univers ; qui connaît la sagesse ; qui maintient en bon ordre les sujets d'Enlil, de Shamash et de Marduk ; qui assure la justice à l'opprimé et à l'opprimée ; qui procure assistance ; qui va à l'aide de l'indigent ; qui assure justice à celui qui est sans pouvoir ; fait affluer abondance de richesses ; il n'y a pas d'autre roi que [tel] ; etc.

Ces épithètes appliquées aux rois mésopotamiens le sont identiquement aux dieux desquels ils tiennent leur légitimité. Ces interférences ne posent pas de véritables cas de conscience pour nos ancêtres mésopotamiens, tant la conviction est grande que le roi

[292] *Cf.* Seux : *Épithètes royales.*

terrestre ne fait que réaliser des exploits qui ne sont pas seulement favorisés par le dieu tutélaire, mais qui sont en soi les exploits mêmes de ce dieu, le roi ne faisant que figurer la divinité, mais sans jamais s'y identifier. Il ne pourrait dans ces conditions exister de contradiction entre le roi et son dieu, pas plus qu'entre son dieu et sa figuration.

Dans les religions biblico-coraniques, qui se sont élaborées chez des peuples plus nomades que citadins, la royauté était moins présente dans l'ici-bas, et de ce fait, c'est la divinité qui la monopolise. C'est pour cela que l'identification du roi à ce qui est divin nous paraît quelque peu scandaleuse, alors qu'en fait, aussi divin que puisse être le monarque terrestre antique, il ne manquait pas de manifester une grande humilité face à son commanditaire divin, à l'instar de ses homologues prophétiques biblico-coraniques.

La structure monothéiste de la religion moyen-orientale apparaît aussi, en dehors du fait royal, à travers la dynamique de la prise de possession du pouvoir divin. Toute intronisation suppose une assimilation des divinités vaincues par le dieu vainqueur. De sorte que la guerre est souvent accompagnée d'une réforme de type monothéiste. Cela a été illustré en détail avec la prise du pouvoir du prophète Muhammad et la dégradation des divinités ennemies en démons.

Mais cette dégradation est accompagnée aussi par l'appropriation de leurs fonctions ou de leurs qualités par le dieu vainqueur. Ainsi, la prise de pouvoir de Muhammad s'est accompagnée aussi par l'assimilation opérée par Allah des identités des divinités vaincues. Et c'est à travers les noms, c'est-à-dire la dénomination des qualités et pouvoirs divins, que s'effectue cette assimilation. Les noms du dieu sont ses attributs et ce sont autant de forces au travers desquelles il manifeste son pouvoir. C'est d'ailleurs là un des modes selon lesquels évoluent les religions moyen-orientales. Elles sont traversées par des mouvements opposés soit de concentration des pouvoirs entre les mains d'une seule divinité soit de redistribution de certains pouvoirs à des êtres spécifiques, ou spécialisés, pour alléger en quelque sorte la tâche du chef.

La prise de pouvoir de Muhammad s'est accompagnée donc d'une réforme allant dans le sens de la concentration des pouvoirs au sein du panthéon. Les trois divinités mecquoises se sont vues assimilées par Allah. Cette assimilation s'est effectuée à travers l'appropriation de leurs noms ; laquelle appropriation a été rendue possible à travers la revendication par Allah du principe du monopole des noms divins : « A Allah les Beaux Noms. Priez-Le donc avec. Et laissez ceux qui déforment Ses noms : ils auront le prix de ce qu'ils font. » (7,180) Ce verset fait allusion aux trois divinités mecquoises dont les noms sont déclarés faire partie des noms d'Allah, alors qu'ils auraient été abusivement déformés (*la<u>h</u>ada*). Cette déformation a consisté à féminiser des noms qui reviennent de droit à Allah : « Ceux qui ne croient pas en la vie Dernière, donnent certes des noms féminins aux Anges [293]. » (53,27)

En outre, Allah n'absorbe pas seulement les divinités de son panthéon, mais il s'approprie aussi les pouvoirs des divinités astrales. Allah se présente comme « Seigneur de Sirius [294] » (53,49). Il se présente aussi en « Seigneur de l'Orient et de l'Occident » (26,28), « Seigneur des Orients » (37,5), « Seigneur des deux Orients et des deux Occidents » (55,17), « Seigneur des Mondes » (45,36) et « Seigneur de l'Aube » (113,1).

Les Beaux Noms : de Marduk à Allah

« A Allah les Beaux Noms » (7,180) veut dire que tous les noms d'Allah, sans exception, Lui appartiennent, et ne peuvent donc être détachés de son être pour être adorés à part ou en les attribuant à des

---

[293] L'exégèse traditionnelle a très bien vu qu'il s'agit, au verset *7,180*, de la féminisation des noms d'Allah, et elle a expliqué comment les Mecquois ont transformé le nom d'Allah en al-Lât, ʿAzîz en al-ʿUzzâ et Manan en Manât. Cela ne veut bien sûr pas dire pour autant que cette féminisation des noms divins est historiquement vraie. En fait, les noms des trois divinités mecquoises n'auraient rien à voir avec les noms d'Allah. La reconstruction des noms d'Allah effectuée par la Tradition musulmane n'est que mythique. C'est pourquoi la thèse avancée par le Coran sur l'origine des noms des divinités mecquoises est à lire seulement sur un plan mythique, et, en tout cas, elle ne pourrait être prise au pied de la lettre.

[294] Constellation de la Canicule.

Anges agissant en dehors de Son contrôle. La doctrine veut donc unifier les noms sous le sceptre du roi divin. Désormais, l'affirmation de l'unicité divine s'accompagne de l'appropriation des Beaux Noms : « [C'est] Allah. Il n'existe pas d'autre dieu que Lui. A Lui les Beaux Noms. » (20,8) « [C'est] Lui Allah, celui [dont on doit dire] qu'il n'y a de dieu que Lui, connaissant l'Inconnu (*ghayb*) et le Témoignage. C'est Lui le Bienfaiteur, le Miséricordieux. [C'est] lui Allah, celui [dont on doit dire] qu'il n'y a de dieu que Lui, le Roi, le Très Saint, le Sauveur, le Pacificateur, le Préservateur, le Puissant, le Violent, le Superbe. Combien Allah est plus glorieux que ce qu'ils lui associent ! Il est Allah, le Créateur, le Novateur, le Formateur. A lui les Beaux Noms. Ce qui est dans les cieux et sur la terre le glorifie. Il est le Puissant, le Sage. » (59,22-24)

Cette énonciation des épithètes [295] appartient au genre de la glorification (*tasbîh*) du dieu, tout comme celle du roi. Glorifier, c'est attribuer les noms épithètes divins à Dieu, pour en faire le seul bénéficiaire.

La littérature mésopotamienne nous offre un équivalent remarquable de ce phénomène avec la glorification du grand dieu babylonien Marduk dans un célèbre poème connu sous le nom d'*Epopée de la Création*, et dont l'incipit se décline en *Enuma elish*..., « *Lorsque là-haut*... » [296] Ce poème datant du douzième siècle avant J.C., du temps de Nabuchodonosor I, relate la promotion de Marduk à la plus haute charge divine, après avoir terrassé l'ennemie des dieux, la terrible Tiamat qui symbolise la Mer primordiale, et après avoir créé avec ses restes le monde habitable.

Pour cet exploit, Marduk demanda et obtint la royauté sur le monde des dieux, et le bénéfice de la prééminence sur eux, en affirmant l'exclusivité de ses pouvoirs :

Ils [les dieux] lui édifièrent
L'estrade royale
Sur laquelle, face à ses pères,

[295] Dont on remarque l'étonnante affinité avec le répertoire mésopotamien.
[296] *In* Bottéro, *Lorsque les dieux*, 602-679.

Il s'installa en monarque.
» Toi seul (, lui disaient-ils), tu prédomines
Parmi les Grands-dieux !
Ton destin est inégalé,
Ton commandement, souverain !-
(...)
Dorénavant,
Irrévocables seront tes ordres !
Élever ou rabaisser,
Sera en ton pouvoir !
Ce qui te sort de la bouche se réalisera,
Ton commandement ne sera jamais trompeur !
(...)
Ô Marduk, à toi seul,
Notre vengeur
Nous avons conféré la royauté
Sur la totalité de l'univers entier » ! (...)
[Les dieux] le saluèrent allègrement :
« Marduk seul est le Roi » !,
Et lui remirent, à la suite,
Sceptre, Trône et Bâton royal [297].

La royauté divine s'accompagne ici de l'affirmation de la *prééminence*, du *monopole* et de la *totalité*. Puis, se déroule la cérémonie d'investiture finale, toujours en présence des divinités mineures, qui, à cette occasion, lui prêtent serment en affirmant leur loyauté, à l'instar de ce que feront, près de dix-huit siècles plus tard, les Anges coraniques :

Et, au milieu de l'Assemblée des dieux
Anu y installa Marduk :
Et les Grands-dieux,
Unanimes,
Exaltèrent les Destins de Marduk
Et se prosternèrent devant lui.
Ils formulèrent d'eux-mêmes
Un serment-exécratoire,

[297] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 625-626.

Jurant par l'Eau et l'Huile
Et la main à la gorge,
Ils lui octroyèrent
D'exercer la Royauté sur les dieux,
Le confirmant dans le Pouvoir absolu
Sur les dieux du ciel et de la terre.
(...)
C'est [Marduk] le plus-haut-placé
En l'Assemblée des dieux, ses [pères] !
Nul parmi eux
Ne lui ressemblera jamais! [298]

Comme Allah l'a fait pour ses Anges, Marduk accorda pour ses Grands-dieux leurs places et fonctions dans l'univers :

[Lorsque] leurs Pouvoirs-délégués eurent été confirmés,
Ainsi que tous leurs offices,
Et que Marduk leur eut distribué à tous
Les Stations du ciel et de la terre,
Les Grands-dieux, au nombre de cinquante,
Prirent place (...) [299]

Ce sont ces cinquante divinités qui vont octroyer à leur tour un nom à Marduk, c'est-à-dire un pouvoir ou une qualité. Ce sont ces noms que le Coran désigne par les Beaux Noms d'Allah (*al-'asmâ' al-husnâ*).

La concentration des pouvoirs de ces cinquante divinités s'exprime à travers la concentration de leurs *Éclats-surnaturels*, qui incarnent la quintessence divine :

Il [Marduk] *est enveloppé de l'Éclat-surnaturel de dix-dieux,*
Il est sublimement couronné (?),
Et cinquante Rayonnements terrifiques
Sont accumulés sur lui ! [300]

---

[298] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 642-643 ; 646.
[299] *Ibid.*, 642.
[300] *Ibid.*, 609.

Cette investiture se fait ainsi par l'octroi individuel, par chacune des cinquante divinités, des pouvoirs qu'elles détiennent au profit du nouveau roi divin. Le récit nous relate comment les trois pères de Marduk : Anshar, Lahmu et Lahamu, demandèrent à leurs enfants divins d'octroyer des Noms à leur nouveau Seigneur :

Anshar, Lahmu et Lahamu,
Ayant attribué chacun un de ces trois derniers Noms,
Déclarèrent
Aux dieux, leurs enfants :
« Nous autres, nous avons conféré
Chacun un de ces trois Noms !
Eh bien ! Vous, comme nous,
Prononcez-lui d'autres Noms ! »
Ayant ouï ce commandement,
Les dieux furent en joie
Et, dans la Salle-aux-délibérations,
Ils échangèrent leurs avis :
« De notre Fils, Champion
Et Vengeur,
De notre Curateur,
Exaltons donc les noms, nous autres » !
Et siégeant en leur Assemblée,
Ils nommèrent ses Destins,
Pour que dans toutes les cérémonies
On invoque de lui un Nom différent [301].

L'octroi des *Noms* au nouvel Élu signifie, comme on l'a vu, un transfert de pouvoirs. C'est ce que l'on peut voir encore dans le cas du Grand-dieu *Ea*, qui, en transférant son propre Nom à Marduk, lui livre ses propres prérogatives :

Telles sont les désignations que les Igigi
Énumérèrent tout du long.
Quand Ea les eut entendues,
Son coeur exulta (et il dit) :

[301] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 645-646.

Celui de qui les pères
Ont glorifié les dénominations,
Que son Nom, à lui comme à moi,
Soit pareillement Ea !
Qu'il promeuve en totalité,
Le système de mes Statuts,
Et qu'il mette en oeuvre, lui-même,
L'universalité de mes Mandats ! [302]

Cette assimilation de la personnalité des divinités assujetties à Marduk englobe même celle du grand dieu Enlil : Marduk est dit aussi « l'Enlil des Dieux » [303].

Le dieu Anshar, qui a participé activement à ces opérations de dénomination, a cherché à clarifier cette situation quelque peu ambiguë de cette assimilation d'une cinquantaine de Noms en un seul dieu :

Nous autres, [Grandes divinités]*, de quelque nom que nous le* [Marduk] *nommions,*
Qu'il soit seul notre Dieu !
Épelons donc
Ses cinquante Noms
Pour démontrer la gloire de sa personne
Et pareillement de ses oeuvres ! [304]

Et c'est à une semblable mise au point que l'on pourrait lire aussi en toutes lettres dans le Coran : « Dis : [Que vous] priez Allah, ou [que vous] priez le Bienfaiteur, quiconque vous priez, à Lui les Beaux Noms. » (17,110) Expression approximative pour dire, comme l'explique le poème de l'investiture de Marduk, que Le Bienfaiteur et Allah sont deux divinités qui se sont assimilées en une seule, et qui porte désormais leurs deux Noms [305].

---

[302] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 652.
[303] *Ibid.*, 655.
[304] *Ibid.*, 644.
[305] De plus, le Coran déclare unifier les divinités célestes et terrestres en une seule divinité : « Et c'est Lui [Allah] qui est au ciel un dieu, et sur terre un dieu. » (43,84)

Le même processus d'unification s'est produit avec les trois divinités féminines mecquoises, ce qui a fait fuser ce cri d'étonnement lancé par les Mecquois *polythéistes* : « [Muhammad] a-t-il fait des dieux un seul dieu ? Ceci est certes une chose étonnante ! » (38,5) Que veut dire cet étonnement ? Sans doute l'expression du rejet de cette concentration des pouvoirs entre les mains d'un seul dieu, privant les Mecquois de divinités secourables et proches d'eux.

Parmi les Beaux Noms de Marduk que l'on retrouve hérités par Allah, mentionnons tout d'abord la qualité de *miséricordieux* :

Le Dieu au souffle bienfaisant
Le Seigneur d'exaucement et de grâce (...)
Le Miséricordieux, à qui il appartient
De redonner la vie ! [306]

Ces Noms correspondent au *Raḥmân*, Le Bienfaiteur, et *Raḥîm*, Le Miséricordieux, noms emblématiques d'Allah qui le caractérisent, au point, on l'a vu, que *Raḥmân* est considéré comme son équivalent. La prédominance de ces Noms d'Allah s'explique par la généalogie de ce dernier, puisqu'il dérive du dieu cananéen et ugaritique El, connu sous les épithètes de « le bienveillant El qui est compatissant (*ltpn 'el dp'ed*) » [307], ou « Le Bienveillant et le Saint (*ltpn wqds*) » [308]. Le El cananéen a les mêmes traits qu'Allah : dieu créateur, puissant - il est le Taureau - chef du panthéon, roi, sage et bienfaisant. Signalons que le dieu des pères des Hébreux s'est assimilé à cette divinité cananéenne. Dans *Genèse* 28, 17-19, la fondation du sanctuaire de Bethel, la « Maison de El », qui est en fait un vieux sanctuaire cananéen, est attribuée à Jacob tout autant qu'à Abraham [309]. Et c'est sous le nom de Yahweh que El se révélera à Moïse au buisson ardent [310].

---

306 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 647.
307 *Cycle de Baal d'Ugarit*, in Caquot, *Textes Ougaritiques*, T. I.
308 KTU1.16, I : 20-22.
309 *Genèse*, 12,8.
310 De Vaux, *El*, 507, 509.

Autre Nom d'Allah, « Celui qui Revient (*tawwâb*) », Nom qui apparaît onze fois dans le Coran, accompagné du Nom de *Miséricordieux*. Allah exprime cette miséricorde négativement, en renonçant à son courroux et à la rigueur contre l'homme pécheur.

Dans le catalogue des Noms de Marduk, celui de *tawwâb* est clairement spécifié :

Mar.sha.kush.ù : Irrité, mais qui-se-raisonne ;
En fureur, mais qui-se-reprend;
Miséricordieux
Et bridant son âme ! (...)
[Marduk] crée l'Incantation
Pour que les dieux s'apaisent
Et que même s'ils s'élançaient, en courroux,
Ils reculent ! [311]

Marduk eut l'occasion de manifester son « repentir », en créant les Hommes au service des divinités mineures, fatiguées de leurs longues et harassantes corvées au service des divinités supérieures [312].

Voici une série de Beaux Noms de Marduk suivis de leurs correspondants coraniques :

« Créateur » = *khâliq, bâri'* ;
« Le Vénérable, Lumière » = *jalâl, nûr* ;
« Protecteur des dieux et du monde » = *hâfiz* (gardien) ;
« Le Dieu pur, Purificateur de notre conduite » = *mutahhir** [313];
« Le Seigneur d'exaucement et de grâce » = *mujîb* ;
« Le Vivificateur des mourants » = *mushfî* (26,80) ;
« Le vrai Pasteur des Hommes » = *hâdi* ;
« Qui a accumulé tout savoir, /A l'intelligence infinie ; Vaste est son entendement, /Il est Capable, Intelligent, /Et les dieux à eux tous n'arrivent pas /A comprendre son coeur insondable » = *ʿâlim, wâsiʿ, hakîm, khabîr, muhsi, bâtin* ;

311 Bottéro, *Lorsque les dieux,* 644, 646.
312 *Ibid.*, 647.
313 * : non retenu dans la liste canonique.

« Produire ou anéantir, /Libérer ou châtier, c'est à son gré » = *ᶜafu*, *dârr* ; *mumît* ;

« Le Fontainier de l'univers (...) / Le Fontainier des cours d'eau divins, /Seigneur de l'abondance, de l'opulence, /Et des amples récoltes !, (...) Celui qui établit, en plein désert, / La Sainte Agriculture. (...) / Qui creusa les rivières / Et en distribua l'eau fertilisatrice » = « Celui qui fit descendre du ciel de l'eau qui coula en rivières mesurées » (13,17) ; « Nous avons fait descendre du ciel de l'Eau bénie pour faire pousser des vergers et des grains moissonnés » (50,9).

Marduk et Allah partagent aussi les mêmes attributs guerriers :

« Vengeur » = *muntaqim* ;

« dissipe leurs [aux ennemis] machinations » = *mâkir** ;

« Supprima l'intégralité des criminels : /Tous ceux qui marchaient contre lui ! » = *al-qahhâr* ; *al-qawy* ;

« Il dirige les charmes exorcistiques » = « Je me réfugie auprès du Seigneur de l'Aube contre le mal de ceux qu'il crée (...), contre le mal de celles qui soufflent dans les noeuds, et contre le mal d'un envieux qui envie » (113,1-5).

Marduk, comme Allah, sont curateurs et ordonnateurs des cultes divins. Allah est signalé comme protecteur des navigateurs (42,32-34), dieu des serments (16,91), enseigne la chasse au faucon (5,4).

L'apparence physique de Marduk est insupportable à regarder : « Ses formes sont inouïes, /Admirables, /Insupportables à regarder (...) /Lorsqu'il remue les lèvres, /Le Feu flamboie ! » [314] L'on reconnaît ici le thème biblique du « feu dévorant » (*Exode*, 24,17) et des « flamboiements » (*Exode*, 20,18) lors de la rencontre de Moïse avec Yahweh. Cette impossibilité de voir la divinité a été systématisée par le Coran : « Il ne sied à l'homme qu'Allah lui parle que par révélation ou derrière un voile. » [315] (42,51)

---

[314] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 608.

[315] Si les dieux biblico-coraniques ne se manifestent que derrière un voile ou une nuée (*Exode*, 24,15), il en est ainsi en Mésopotamie où la statue de la divinité était toujours séparée des mortels par un voile ou un rideau. Le rite s'est perpétué jusqu'au voile actuel dont on revêt la Kaaba, résidence d'Allah, et remplissant la fonction d'idole.

La continuité est remarquable entre le culte rendu à Yahweh et celui voué aux divinités représentées à Canaan ou en Mésopotamie. L'interdiction de représenter Yahweh en statue ne s'explique pas par un quelconque souci d'élévation spirituelle et universalisante, interprétation moderne, mais au contraire, par souci de particularisme religieux : Yahweh, après avoir interdit la représentation de tout ce qui est vivant sur terre et dans les mers, et le culte des astres du ciel, Il explique cette mesure : « Car elles [ces représentations] sont la part que le Seigneur ton Dieu a donnée à tous les peuples qui sont partout sous le ciel ; mais vous, le Seigneur vous a pris et il vous a fait sortir de l'Egypte (...) pour que vous deveniez son peuple, son héritage, comme vous l'êtes aujourd'hui » (*Deutéronome*, 4,19-20). Ou encore, « Car le Seigneur ton Dieu est un feu dévorant, il est un dieu jaloux. » (*Deutéronome*, 4,24) Il est évident que le rejet des idoles est motivé ici par le souci de différencier le culte de Yahweh de ceux pratiqués par le reste des nations, et non pour une raison inhérente à la nature des divinités étrangères. Il s'agit d'un élan particulariste, cherchant à isoler les Fils d'Israël du reste du monde. Ici, il est affirmé que l'universel, c'est l'idole - accordée par Yahweh aux nations du monde - et le particulier, c'est le feu dévorant. Et Yahweh se présente ici comme chef du panthéon, ayant distribué les autres formes du culte des divinités mineures aux divers peuples, pour se réserver un culte particulier digne de son rang. Mais ce dépouillement des formes correspond aussi au même mouvement qui affecte la personnalité de Marduk quand il accède à la royauté sur le monde divin, en se manifestant sous forme d'*éclat surnaturel et terrifique*, de *flamboiement* et de *formes inouïes*.

Nous venons d'évoquer le dieu *jaloux* d'Israël. La *jalousie* aussi est une des manifestations du monothéisme moyen-oriental. Dans le poème mythique du Supersage, le dieu Enlil ordonna à Namtar de décimer par l'Epidémie l'humanité bruyante et fort gênante pour son repos. Pour amadouer Namtar, le Supersage, sur le conseil de son dieu Enki, ordonna aux crieurs publics de faire cette proclamation au peuple éprouvé par la maladie : « Ne rendez plus d'honneurs à vos dieux ! /N'implorez plus vos déesses ! /Mais, hantez seulement Namtar : /A lui seul apportez vos plats-cuits ! /Les offrandes lui agréeront, /Et, confus de tant de présents, /Il suspendra son action

maléfique ! » [316] Il y a là un magnifique exemple de l'élan monothéiste exercé à travers la *jalousie* revendiquée par Yahweh.

Plus généralement, le divin est affaire de famille, et qui plus est, d'une famille patriarcale, avec ses monopoles et ses interdits. Son essence est monothéiste. Pour paraphraser un aphorisme moderne, nous dirions que le monothéisme des religions biblico-coraniques est le stade suprême du polythéisme antique, couronnant et systématisant la religion des Mésopotamiens.

[316] Bottéro, *Lorsque les Dieux*, 542.

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 7

LE MYSTÉRIEUX VOYAGEUR CÉLESTE

Retour à la table des matières

La littérature apocryphe judéo-chrétienne nous a légué de longs récits sur les voyages célestes entrepris par un bon nombre de prophètes auprès de leur Père divin, pour apprendre de lui les secrets du monde et pour consigner ses commandements. Ce n'est pas là un thème tardif, puisqu'il remonte à la plus haute antiquité orientale.

Mais, il y a plus. Le prophète, ou le roi-prêtre, on l'a vu au chapitre précédent, est membre de plein droit de l'Assemblée divine céleste. Il est normal qu'il s'y rende pour des raisons *professionelles*, et qu'à son retour il nous fasse part de son expérience au sein de cet auguste cénacle. Cette visite a aussi pour fonction l'investiture de cet Élu, notamment lors d'un face-à-face avec la plus haute autorité divine qui, à cette occasion, lui remet ses lettres de créance à présenter à la Cité qu'il est appelé à gouverner. Nous en avons un exemple célèbre, celui de la « montée » de Moïse sur le mont Sinaï où il se fit remettre les Tables de la Loi.

En a-t-il été de même avec Muhammad ? Oui, bien sûr, répond-on unanimement aujourd'hui. Preuve en est, dit-on, le fameux premier verset du chapitre coranique intitulé : *al-'isrâ'*, ou *Le Voyage Noc-*

turne : « Gloire à Celui qui a fait-voyager-de-nuit Son Serviteur, la nuit (sic), de la Mosquée Sacrée à la Mosquée [la plus] Eloignée autour de laquelle Nous avons effectué des bénédictions, afin de lui faire voir certains de Nos signes. Il est l'Audient, le Clairvoyant. » (17,1)

Dans une première lecture, tout porterait à identifier effectivement ce Serviteur à Muhammad. La scène ne se passe-t-elle pas au Temple sacré de la Mecque ? Et qui d'autre cette annonce au tout début de sourate pourrait-elle viser sinon le principal personnage du Livre coranique ? Mieux encore, tout au long de cette sourate, il est question de miracles demandés à Muhammad par les incrédules pour le défier, dont notamment l'exigence d'un voyage au ciel. De plus, certains passages de la même sourate portent trace d'une mystérieuse rencontre en un lieu non moins mystérieux, et dont un des acteurs n'est autre que le Prophète d'Allah. Alors, donc, il ne subsiste nul doute sur l'identité de cet anonyme Serviteur d'Allah qui bénéficia du miraculeux voyage nocturne effectué à partir du Temple de La Mecque. Pourtant, une étude critique de ces éléments nous montre l'extrême fragilité de ces arguments. Revisitons-les en détail.

Et, d'abord, le verset même de l'annonce de l'*'isrâ*. Une analyse syntaxique de celui-ci va nous réserver quelque surprise. L'on a souvent été troublé par l'apparente versatilité du mode du discours coranique qui passe allègrement de la troisième personne à la première ou inversement, sans raison évidente. En fait, il s'agit ici d'un style proprement moyen-oriental ancien que l'on retrouve notamment dans la littérature assyrienne. Ainsi, les Annales de guerre commencent-elles par présenter le chef de guerre à la troisième personne, puis, tout d'un coup, le style adopte la première personne pour décrire l'action et la geste du héros. Nous observons, d'ailleurs, le même phénomène dans la rédaction des traités qui débutent canoniquement par la présentation du principal signataire, suivi des stipulations dictées à la première personne. De sorte que le style oriental du récit débute, en guise de préambule, souvent à la troisième personne, et, arrivant à l'objet du discours, le locuteur reprend les choses dans le mode direct, c'est-à-dire celui du discours. La syntaxe orientale se caractérise par ce qu'Émile Benveniste appelle l'*instance du récit*, suivi immédiatement de l'*instance du discours*.

Le verset que nous étudions illustre parfaitement cette règle. Il commence sur le mode du récit, puis vire sans transition au mode du discours au moment où il enchaîne : « que Nous avons béni... ».

Rappelons cette deuxième séquence en entier : « que Nous avons béni tout autour, afin de *lui* faire voir certains de Nos signes ». Dans ce mode de discours direct, on observe tout de suite que le Serviteur en question qui fait l'objet de ce voyage nocturne est désigné à la troisième personne : *lui*, et non à la deuxième personne, *te*, comme cela devrait être le cas si Muhammad était bien le Serviteur en question.

Car, rappelons-le, le discours coranique s'adresse exclusivement à Muhammad en tant qu'interlocuteur unique d'Allah. C'est ainsi que le Coran fait apparaître pas moins de 332 fois l'ordre : « dis ! » adressé par Allah à Son Prophète, soit à peu près trois occurrences par chapitre. C'est qu'en fait, ce discours, adressé expressément à Muhammad, contient des directives personnelles, et aussi des discours divins, tenus à la première personne, que le Messager est censé transmettre tels quels à ses interlocuteurs, conformément, d'ailleurs, au mode du discours épistolaire mésopotamien, impliquant ou non les divinités.

En passant au mode du discours direct, il n'y aurait plus eu de raison de voir ici, au verset *17,1*, le locuteur du discours coranique adressé à Muhammad continuer de désigner ce Serviteur à la troisième personne si celui-ci était l'objet de ce discours. Si Muhammad était ainsi l'objet du discours, le Coran aurait employé un pronom personnel décliné à la deuxième personne : « afin de *te* faire voir certains de Nos signes ».

Prenons un contre-exemple, celui d'un verset identique, commençant lui aussi une sourate : « C'est une révélation [*litt.* : *descente*] du Livre - nul doute à son sujet - [émanant] du Seigneur des Mondes. Diront-ils [les incrédules] : « Il l'a forgé ». Non point : c'est la vérité, venant de ***ton*** Seigneur pour que ***tu*** avertisses un peuple qui n'a point reçu d'avertisseur avant toi, peut-être seront-ils dans la bonne direction. » (32,2-3) Nous voyons ici le même phénomène décrit plus haut, avec en un premier temps, le mode du récit, suivi du mode du discours. Or, comme le propos concerne bien cette fois-ci

Muhammad, et non une tierce personne, le locuteur divin emploie logiquement la deuxième personne, ce qui n'est pas le cas du verset relatant le voyage nocturne. L'analyse syntaxique du texte sur le voyage nocturne céleste exclut donc définitivement Muhammad, l'interlocuteur d'Allah.

Deuxième élément qui va dans le sens de cette analyse, c'est l'étonnante absence dans le Coran de tout récit ou de toute allusion évoquant un tel périple, surtout que le but de ce voyage nocturne était de « montrer [au Serviteur, certains] de Nos signes ». Le Coran ne fait nulle part ailleurs état ni de ce voyage ni de ces signes. Il ne signale nulle part ailleurs le privilège, accordé à Muhammad par Dieu, de les avoir fait visionner, et ne précise nulle part le genre de secrets auxquels il eut pu avoir accès direct, ou même encore les circonstances matérielles et les moyens de locomotion utilisés à cet effet. Cela montre bien que le propos ne concerne pas le personnage principal du discours coranique, mais un événement historique distant du Coran, et qui ne nécessite pas, de ce fait, de plus amples justifications ou d'autres développements.

Troisième élément, et le plus important à notre avis, c'est la doctrine qui est développée tout au long du Coran, et plus particulièrement dans la sourate 17 qui nous concerne ici, une doctrine excluant formellement et explicitement tout exploit thaumaturgique de la part de Muhammad, - *y compris le voyage céleste*. La doctrine coranique veut que seul le Coran constitue en lui-même le grand et unique miracle apporté en propre par le Prophète mecquois.

En effet, le thème central de la sourate 17 du *Voyage nocturne* est la polémique suscitée par les Incrédules mettant en doute l'authenticité du message de Muhammad, et reprochant à celui-ci son incapacité à produire des miracles conformément à la tradition prophétique dont atteste le Coran lui-même. La réponse à ce défi a été de développer l'idée que ces Incrédules sont des gens qui refusent de la manière la plus obstinée de croire, quand bien même on eût étalé devant eux des prodiges les plus extraordinaires. Il serait donc vain que Muhammad cède à leur demande de produire des miracles similaires à ceux des prophètes venus avant lui : « Ce qui Nous a empêché d'envoyer [Muhammad] avec les Signes, c'est seulement

parce que les Anciens ont traité ceux-ci de mensonge » (17,59), explique le Coran en toute simplicité.

En outre, Allah a privilégié certains prophètes sur d'autres. Dans ces conditions, on ne peut plus avancer de tels reproches à Muhammad, notamment de n'avoir pas pu connaître les secrets du monde, comme ce fut le cas de notre mystérieux voyageur nocturne : « Et ton Seigneur connaît davantage ce qui est dans les cieux et sur la terre et Nous avons privilégié certains prophètes sur d'autres. » (17,55)

Quant aux contradicteurs de Muhammad, ils continuent leur offensive, et ne cessent de réclamer les miracles les plus extravagants : « Et ils ont dit : « Nous ne croirons en toi [Muhammad] que si tu nous fasses jaillir de terre une source, ou que tu possèdes un jardin planté de palmiers et de vignes pour que tu y fasses sourdre des rivières le traversant, ou que tu fasses tomber le ciel par pans sur nous comme tu prétends, ou que tu viennes avec Allah et les Anges en renfort, ou que tu aies une demeure chargée en ornements, ou que tu t'élèves au ciel, et nous ne pourrons croire en cette ascension que si tu fasses descendre [avec toi] pour nous un écrit pour que nous le lisions. » Dis [-leur] : « Gloire à mon Seigneur ! ne suis-je qu'un être humain, [quand bien même je suis] un Messager ? » (17-90-93)

Ainsi, ces contradicteurs ont-ils proposé, parmi les exigences les plus extravagantes, l'ascension de Muhammad au ciel. Et ils ne se seraient même pas contentés de cela, précise le Coran, car ils auraient exigé de surcroît, au cas où Muhammad serait monté au Ciel, qu'il leur apportât un écrit matériel à lire de leurs propres yeux. Ce développement coranique exclut définitivement l'hypothèse de l'ascension au ciel du Prophète d'Allah.

En déclarant absolument inefficace et totalement inutile de produire des miracles à de fieffés et malhonnêtes Incrédules ; en incluant le défi de l'ascension parmi les exigences les plus fantaisistes ; et en déclarant qu'elles sont toutes impossibles à réaliser, parce que Muhammad - tout prophète qu'il est - n'est qu'un « être humain » (*bashar*^{an}), le Coran exclut explicitement et définitivement l'hypothèse de l'ascension au ciel du prophète mecquois, et ce dans la sourate même du verset controversé.

D'autres sourates exposent aussi le défi de l'ascension comme quelque chose d'impossible à réaliser - parce que Muhammad n'est pas un ange - et comme inutile à relever, tant l'incrédulité est profonde : « Tu souhaites parvenir à creuser un trou en terre ou à avoir une échelle dans le ciel, pour leur apporter un signe. [Renonces à cela et] ne sois pas parmi les Ignorants ! » (6,35) « Les Gens du Livre te demandent de leur faire descendre un Écrit du ciel. Mais ils ont demandé à Moïse plus grave que cela. » (4,153) « Et si Nous avions fait descendre sur toi une Écriture consignée sur un [rouleau de] parchemin que les [Incrédules] eussent palpé de leurs mains, ils diraient encore : « Ce n'est qu'une sorcellerie évidente ! » (6,7)

Et non seulement Muhammad n'aurait pas été cru s'il avait effectué le voyage au ciel, mais aussi les Incrédules eux-mêmes n'auraient même pas cru à leur éventuelle propre ascension : « Si Nous leur [aux Incrédules] avions ouvert une porte au ciel et qu'ils se seraient trouvés en train d'y accéder, ils auraient dit : « nos regards se sont troublés ou plutôt nous sommes des gens ensorcelés ! » (15,15-16)

La doctrine coranique du miracle de l'ascension peut se résumer ainsi : Dieu a privilégié certains prophètes sur d'autres pour ce qui est des pouvoirs thaumaturgiques. Muhammad n'a pas reçu ces dons extraordinaires, parce qu'il a été conçu pour être un homme comme les autres, et surtout parce que les hommes qui l'entourent sont hermétiquement fermés à la foi, quand bien même ils auraient accompli eux-mêmes ces miracles. Le seul miracle divin dont Muhammad a été gratifié, c'est celui de la révélation coranique. Tout le texte coranique confirme cette doctrine et n'évoque nulle part un quelconque miracle autre que celui de la révélation coranique.

Dans ces conditions, la question qui se pose est celle de la véritable identité de ce « Serviteur d'Allah » du verset *17,1*, ayant eu le privilège d'être choisi pour effectuer le voyage nocturne au Temple céleste. Notre enquête a permis de l'identifier : il s'agit en fait d'*Abraham.* Nous avouons cependant avoir hésité un moment entre Hénoch et Abraham. Mais on verra que l'analyse critique du texte laisse peu de doutes en faveur du patriarche post-noachique.

C'est qu'Hénoch et Abraham nous ont légué tous les deux des écrits apocalyptiques où ils évoquent leurs voyages célestes. Le Coran relate clairement l'ascension d'Hénoch en ces termes : « Et mentionne dans l'Écriture Hénoch (*Idrîs*). Il était un Juste (*ṣiddîq*) et un Prophète. Nous l'avons élevé à un lieu [très] haut (*ʿâliyᵃⁿ*) » (19,56-57), allusion, manifestement, au Ciel.

Le thème de l'ascension a donné lieu dans les milieux bibliques au genre littéraire *testamentaire*, ou *apocalyptique*, où le saint personnage, père fondateur d'une religion, est appelé à rédiger un code religieux accompagné d'une *sapientia*, une sorte d'encyclopédie scientifique du monde, son organisation et ses merveilles, et qui se termine par une description eschatologique relatant le jugement des morts à la fin des temps. Tous ces éléments de connaissances sont reçus lors d'une expédition céleste au cours de laquelle l'Élu est reçu en tête-à-tête avec Dieu qui le charge de rédiger un testament à ses *enfants* pour qu'ils sachent bien servir le Maître de l'univers selon ses commandements et ses désirs. Ces éléments, nous les trouvons aussi bien dans les écrits d'Hénoch que dans ceux d'Abraham, rédigés pour la plupart aux alentours du début de l'ère chrétienne.

Venons-en maintenant à Abraham. Le Coran porte la trace de l'influence de ces écrits testamentaires du saint patriarche, non d'ailleurs sans quelques distorsions : « Et quand Abraham a dit à son père ʻAzar : « Prendras-tu des idoles comme divinités ? Je te vois toi et ton peuple dans un égarement manifeste ». Et ainsi nous faisons voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre, et pour qu'il soit parmi les convaincus. Et quand la nuit se fut étendue sur lui, il a vu un astre. Il a dit : « Voici mon Seigneur ! » Et quand celui-ci eut disparu, il dit : « Je ne saurais aimer les [astres] disparaissants ». Quand il vit la lune se levant, il s'écria : « Voici mon Seigneur ! » [Mais] quand elle disparut, il dit : « Certes, si mon Seigneur ne me dirige point, je serai parmi le peuple des Égarés. » Quand il vit le soleil se levant, il s'écria : « Voici mon Seigneur ! Ceci est plus grand ! » Mais quand il disparut, il s'écria : « Ô mon peuple ! je suis irresponsable de ce que vous associez [au Seigneur]. J'ai dirigé, en *ḥanîf*, ma face vers celui qui créa les cieux et la terre, et je ne saurais être parmi les Associateurs » [...] Tel est notre argument que nous avons fourni à

Abraham à l'encontre de son peuple. Nous élevons en hiérarchie qui nous voulons. Votre Seigneur est sage et omniscient. » (6,74-79 & 83)

Ce récit coranique s'inspire de deux écrits apocryphes : l'*Apocalypse d'Abraham* [317], et le *Testament d'Abraham* [318] composés probablement à partir de la fin du I^er^ siècle de l'ère chrétienne.

Ces deux apocryphes sont désignés explicitement dans le Coran par « Les *Feuilles Premières* [ou Antiques] (*al-suhuf al-'ûlâ*), les *Feuilles d'Abraham et de Moïse* (*suhuf ibrâhîm wa-mûsâ*) » (87,18-19), résumant - pour ce qui est des apocryphes d'Abraham - la Création et le Jugement. Autre mention coranique des apocryphes d'Abraham : « Les Feuilles de Moïse, et [celles] d'Abraham qui s'engagea à ce qu'aucune âme ne sera chargée des péchés d'une autre » (53,36-38), allusion manifeste à son intercession contre la décision divine de détruire Sodome (*Genèse*, 18, 23-32), trait que l'on retrouve aussi dans la préoccupation formulée par Abraham dans son *Apocalypse*, quant au mal ordonné par Dieu à travers l'œuvre de Satan.

Quant aux « Feuilles de Moïse », il s'agit, comme pour Abraham, du *Testament de Moïse* [319] et de *l'Assomption de Moïse* qui ne nous est pas parvenu.

Le récit coranique que nous venons de citer (6,74-79 & 83) reproduit la structure de l'Apocalypse d'Abraham, rédigée en deux parties assez distinctes : la première évoque l'histoire d'Abraham et de son père se querellant au sujet des idoles, suivie du récit relatant le voyage céleste du Patriarche lui permettant de découvrir le Trône divin, ainsi que la « représentation de la création », englobant tout ce qui se trouve au ciel et sur terre.

Ces deux parties de l'Apocalypse sont résumées ailleurs dans le Coran dans deux versets *7,74* et *7,75*. La suite, relate un épisode du

---

317 *In* Pléiade, 1691-1730.
318 *Ibid*., 1647-1690.
319 Pléiade, 995-1016.

Testament d'Abraham où celui-ci est appelé aussi à visionner la création du monde.

Résumons tout d'abord le texte du *Testament*. Au moment où Abraham a atteint l'âge de neuf-cent-quatre-vingt-dix-neuf ans, le Seigneur demanda à l'Archange Michel d'aller demander à Abraham de quitter son corps et de monter au ciel, pour préparer « la succession de son [au Seigneur] véritable ami ». Refusant de quitter son corps, Abraham demanda de faire un tour céleste pour découvrir le monde. Ce qui lui fut accordé. Il vit alors les péchés des hommes, puis les scènes de jugement des âmes. Puis, il rentra chez lui sur terre. C'est alors que le Seigneur lui envoya la Mort, qui lui tendit un piège, et l'envoya à nouveau au ciel escorté par des anges.

Le récit coranique, après la mention de la structure du récit de l'Apocalypse (7,74-75), se termine aux versets 7,76 à 7,78 par l'évocation d'un épisode du *Testament* que le Coran attribue à Abraham, alors qu'il met en fait en scène Isaac, racontant à Abraham un rêve en des termes très proches du récit coranique : « Voici, mon seigneur [ici, c'est Isaac s'adressant à Abraham], lui répondit-il, cette nuit j'ai vu le soleil et la lune au-dessus de ma tête ; il (sic) m'entourait et il (sic) m'illuminait de ses rayons. Tandis que je regardais et que je m'interrogeais sur cette vision, j'ai vu encore le ciel s'ouvrir et un homme lumineux en descendre, plus resplendissant que sept soleils. Cet homme semblable au soleil s'approcha, prit le soleil de ma tête et remonta vers les cieux d'où il était sorti. Je fus profondément affligé de voir qu'il me prenait le soleil. Peu après, encore affligé et inquiet, je vis cet homme lumineux qui sortait pour la seconde fois du ciel ; et la lune aussi, il me la prit de la tête. J'ai beaucoup pleuré et j'ai appelé cet homme en lui disant : « Non, Seigneur, ne m'enlève pas ma gloire ; aie pitié de moi et entends-moi. Si tu enlèves le soleil, laisse-moi au moins la lune ! » Mais il me répondit : « Laisse-les partir maintenant vers le royaume d'en-haut, parce qu'il les veut là-haut. » Et il me les prit. Mais il laissa leurs rayons près de moi. L'Archistratège [Michel, envoyé chez Abraham] dit alors : « Écoute, juste Abraham, le soleil que ton enfant a vu, c'est toi, son père ; de même la lune, c'est sa mère Sara. Quant à l'homme lumineux qui est descendu du ciel, c'est l'envoyé de dieu qui doit prendre ton âme juste. À présent, vénérable Abraham, sache que le

moment est venu où tu dois abandonner la vie en ce monde, et partir auprès de Dieu. » [320]

Ce passage nous explique l'origine historique du récit coranique sur l'expérience attribuée à Abraham avec les astres disparaissants (*al-'âfilîna*). Il s'agit dans les deux cas d'un rêve similaire mais avec des contextes et des enseignements différents.

Cette scène sur les astres du *Testament* d'Abraham est à compléter avec le récit de la venue des deux Anges à Abraham racontée dans le Coran en ces termes : « Est-ce qu'il t'est parvenu le récit des hôtes honorés d'Abraham ? » (51,24) Suit le récit du veau offert aux Anges et qu'ils ne purent manger du fait de leur nature angélique. Le *Testament* précise que ce veau a ressuscité et est allé téter sa mère. Mais les deux récits diffèrent du tout au tout quand le Coran enchaîne en expliquant que la venue de ces Anges avait pour but d'annoncer la naissance d'un « fils sage », Isaac, et la destruction du peuple de Loth (51,28) [321] au lieu de la mort d'Abraham.

Autre épisode inspiré de l'*Apocalypse d'Abraham*, celui du sacrifice. Ici aussi nous voyons des éléments empruntés et utilisés dans un autre contexte et but. Dans l'*Apocalypse*, Abraham demande à l'Ange Jaoel, venu pour lui annoncer au terme de sa vie, comment effectuer le sacrifice à Dieu. Jaoel lui présenta les animaux destinés au sacrifice et lui dit : « Tous ces animaux, tue-les et découpe-les, et mets les moitiés l'une en face de l'autre. Mais les oiseaux ne les découpe pas. Donne les morceaux aux hommes que je t'indiquerai et qui seront debout près de toi, car ce sont eux l'autel (sic) sur la montagne pour offrir le sacrifice à l'Éternel. Quant à la tourterelle et la colombe, tu me les donneras et je monterai sur les ailes des oiseaux pour te montrer ce qui est dans le ciel et sur la terre, dans le jardin d'Éden et ses fleuves, et dans la plénitude du monde; et tu verras son cercle dans son entier. » [322]

---

[320] Pléiade, 1665-1666.
[321] *Cf.* : 11,69-71 ; 37,109-113 et 15,51-56.
[322] *Apocalypse*, XII, 6-8 ; Pléiade, 1709.

Cet épisode se transforme dans le Coran en : « Et quand Abraham dit : « Mon Seigneur ! montre-moi comment tu ressuscites les morts. » Il dit : « Tu n'as pas cru ? » Il dit : « Non point ! mais c'est pour que mon cœur soit tranquille. » Il dit : « Prends alors quatre oiseaux, serre-les contre toi, puis mets-en sur chaque montagne un morceau, puis appelle-les : ils viendront à toi à tire d'ailes. » (2,160)

Cette demande d'Abraham de « signes » pour « tranquilliser » son cœur est à rattacher au verset *6,75*, où Allah annonce vouloir « montrer à Abraham le royaume des cieux et de la terre, et pour qu'il soit parmi les convaincus ». Il y a là une raison supplémentaire pour voir dans les versets *6,75-78* sur les astres disparaissants un épisode inspiré du récit de l'ascension d'Abraham.

Remarquons que le même récit du sacrifice se retrouve dans la Bible, plus proche de l'Apocalypse que du récit coranique (*Genèse*, 15, 9-11) Mais la Bible et le Coran ne donnent pas d'explication sur le fait que les oiseaux se trouvent épargnés : non sacrifiés dans la Bible, mais sacrifiés et ressuscités dans le Coran. L'explication nous est fournie, comme on l'a vu, dans l'*Apocalypse :* c'est pour que ces oiseaux servent de monture pour le voyage nocturne d'Abraham. La place centrale faite aux oiseaux dans cet épisode du sacrifice montre une proximité plus grande du Coran avec l'esprit du récit apocalyptique.

Toutes ces données montrent la familiarité du Coran avec les apocryphes abrahamiques désignés comme les *Feuilles d'Abraham*, dont le thème central et le plus spectaculaire est toujours le voyage céleste.

Pour clore au sujet de la monture d'Abraham, signalons que le chroniqueur arabe al-Azraqî a rapporté un récit où il est dit qu'Abraham « faisait le pèlerinage [de la Kaaba] chaque année sur le *Burâq* (*ʿalâ al-burâq*) » [323]. Cette curieuse affectation à Abraham de la monture mythique, que la Tradition musulmane attribue à Muhammad pour son présumé voyage nocturne, prouverait peut-être qu'Abraham était connu anciennement des Arabes, à travers les

[323] Azraqî, *Kitâb Akhbâr Makka*, 34.

apocryphes, pour avoir effectué l'ascension attribuée plus tard au Prophète qorayshite.

Mais si nous avons privilégié Abraham sur Hénoch pour être le héros du voyage nocturne signalé dans le verset 17,1, c'est, tout d'abord, du fait qu'Abraham occupe une place centrale et privilégiée dans la prophétologie coranique. Et même si le Coran signale le voyage nocturne d'Hénoch, seuls les apocryphes de « Abraham et de Moïse » sont nommément désignés.

Ensuite, et c'est le plus important, le second verset qui vient après l'évocation du voyage nocturne, constitue la suite chronologique et logique de l'annonce faite dans le verset précédent : « Et Nous avons apporté à Moïse l'Écriture et Nous en avons fait un Guide pour les Fils d'Israël pour que vous ne preniez point en dehors de Moi de patron. » (17,2)

L'investiture de Moïse vient ainsi juste après celle du *mystérieux* Serviteur d'Allah annoncée dans le premier verset. Il y a là un enchaînement chronologique évident qui exclut l'identification à Muhammad du premier voyageur céleste mentionné dans le premier verset. Remarquons aussi que ces deux premiers versets sont liés par le même thème de l'investiture et de la révélation à travers un contact direct entre le prophète et son Seigneur, et nécessitant une ascension expérimentée aussi bien par Abraham que par Moïse. Ce dernier a même effectué par deux fois l'ascension : celle du mont Sinaï, lors de l'Exode, et celle de l'Apocalypse.

Enfin, ce mystérieux Serviteur, investi avant Moïse, a pris son envol « à partir d'*al-masjid al-ḥarâm* », le Temple de la Mecque consacré à Allah. C'est que cet Abraham coranique a été le père fondateur de ce Temple. C'est lors de l'investiture d'Abraham : « Moi [Allah], je vais faire de toi un Guide (*'imâm*) pour les hommes » (2,124), qu'Allah organisa les lieux saints de la Mecque : « Et [rappelez-vous] quand Nous avons fait du Temple [de la Mecque] un lieu de visitation et un refuge pour les hommes et ceux-ci ont fait du

maqâm (lieu de séjour) d'Abraham un *musallâ* [324]. Et Nous avons fait un pacte avec Abraham et Ismaël stipulant : « Purifiez mon Temple pour ceux qui font la circumambulation, pour ceux qui font retraite pieuse (*ʿâkifîna*), pour ceux qui s'inclinent et se prosternent. » (2,125) Cette mission sera concrétisée en reconstruisant le Temple, comme le font les rois-prêtres orientaux dès qu'ils sont investis de la royauté sacrée : « Et [rappelez-vous] quand Abraham, et [avec lui] Ismaël, a élevé les fondations du Temple [disant :] « Notre Seigneur ! accepte [ceci] de nous, Toi, tu es l'Audient et l'Omniscient. [...] Fais-nous voir nos pratiques cultuelles [...] » (2,127-128) Car, le culte est toujours déterminé par le roi divin, son prêtre n'agissant en ce domaine que sous l'ordre exprès de son mandant.

Ainsi, Abraham pouvait-il recevoir le titre de *ʿabd*, c'est-à-dire de prêtre serviteur de dieu. Le titre de *ʿabd*, au nom duquel le voyageur nocturne monta au ciel, a été appliqué à Abraham en ces termes : « Et mentionne nos serviteurs : Abraham, Isaac et Jacob [ayant accompli] des œuvres manuelles et des visions (*abṣâr*). Nous les avons purifiés par [quelque chose de] pur : souvenir du Séjour [dernier]. Et ils sont auprès de Nous parmi les Élus les meilleurs. » (38,45-47) Est-ce là allusion à la vision du Paradis et de l'Enfer lors du voyage nocturne d'Abraham ?

Le *Serviteur* prit donc son envol à partir du Temple qu'il fonda sur terre, pour atteindre l'autre Temple, le Temple (*al-masjid*) situé à l'*extrême* (*al-'aqṣâ*) du Ciel, là où se trouve le Trône divin, là où Abraham rencontra Allah pour lui parler directement, face-à-face.

Le voyage d'Abraham peut alors commencer :

> Il arriva qu'alors que le soleil se couchait, apparut une fumée qui semblait monter d'une fournaise. Du haut de la fournaise fumante s'élevèrent les anges portant les victimes découpées. L'ange [Jaoel] me prit par la main droite et me fit asseoir sur l'aile droite de la colombe, et lui-même se mit sur l'aile gauche de la tourterelle. Celles-ci n'avaient été ni tuées ni découpées. Il me transporta à la limite de la flamme du feu. Nous nous élevâmes, comme si nous étions soutenus par de nombreux

[324] Lieu de *prières* ou, peut-être aussi, de *sacrifices : musallâ* pourrait aussi venir de *ṣalâ* = consumer une offrande par le feu.

> vents, sur le ciel fixé sur les étendues. Je vis dans l'air, sur la hauteur où nous nous étions élevés, une puissante lumière qu'on ne saurait décrire. Et voici que dans cette lumière, il y avait le feu ardent d'une multitude et une grande multitude à l'apparence d'hommes. Tous ceux-là se modifiaient d'aspect et de forme, couraient et se transformaient, se prosternaient et clamaient d'une voix dont je ne connaissais pas les mots.
>
> Je dis à l'ange : « Comment m'as-tu maintenant transporté ici ? Car je ne peux plus voir, parce que je suis affaibli et que mon esprit me quitte ». Il me dit : « Reste avec moi, n'aie crainte. Celui que tu verras venir droit sur nous dans une grande voix de sainteté, c'est l'Éternel qui t'a aimé. Mais Lui-même, tu ne Le verras pas. Que ton esprit ne soit pas affaibli, car je suis avec toi et je te fortifie. »
>
> Alors qu'il parlait encore, voici qu'un feu s'avança face à nous et nous entoura. Il y avait dans le feu une voix semblable à la voix d'eaux nombreuses, semblable à la voix de la mer dans son agitation. L'ange s'inclina avec moi et adora. [325]

Ainsi, le Serviteur d'Allah prit-il son envol au « coucher du soleil », ou « de nuit » précise le Coran. Nous savons aussi maintenant que ce voyage s'effectua au moyen d'une colombe qui le porta sur son aile droite, alors que le guide angélique prit place sur l'aile gauche de la tourterelle. Sans doute que ces deux volatiles aient été épargnés lors du sacrifice qui précéda le voyage afin qu'elles accomplissent à leur tour leur « sacrifice », en montant au ciel, et en permettant, ce faisant, de convoyer les deux voyageurs lors de cette ascension sacrificielle [326].

Puis, devant le « feu » qui s'avançait vers eux, Abraham et Jaoel chantèrent un hymne à la gloire de Dieu :

Éternel, Puissant, Saint, El,
Dieu Monarque,
Né de toi-même, Incorruptible, sans tache,
Inengendré, Immaculé, Immortel,

---

[325] *Apocalypse d'Abraham*, XV, 1-6; XVI, 1-4 ; Pléiade 1712-1713.

[326] La « montée » au ciel des volatiles réalisée par les anges, en les sacrifiant, et la « montée » corporelle des oiseaux épargnés, permettant ainsi le transport céleste du voyageur humain, se font ainsi simultanément, en un même mouvement sacrificiel.

Parfait en Toi-même, par Toi-même illuminé,
sans mère, sans père, Incréé,
Très-Haut, Toi qui es de feu,
Ami des hommes, Généreux, Miséricordieux,
pour moi plein d'ardeur, Longanime, Très Bienveillant,
Eli, c'est-à-dire mon dieu,
Éternel, Puissant, Saint, Sabaôth,
Très Glorieux, El, El, El, El, Jaoel,
Tu es celui que mon âme a aimé,
Protecteur, Éternel, Brillant comme le feu,
dont la voix est semblable au tonnerre, le regard à l'éclair,
Toi qui portes des yeux multiples.
Toi qui reçois les prières de ceux qui t'honorent et Qui Te détournent des prières de ceux qui T'assiègent de leurs récriminations.
Toi qui libères ceux qui sont mêlés aux impurs et aux injustes dans le siècle corrompu du monde et qui renouvelles le siècle des justes.
Toi, Lumière, Tu brilles avant la lumière du matin sur Ta création, en sorte que le jour vient sur la terre de Ta face.
Et dans Tes demeures célestes il n'est point besoin d'autre lumière que l'éclat ineffable venant des lumières de Ta face.
Accepte ma prière, ainsi que le sacrifice que Tu t'es Toi-même offert par l'intermédiaire de celui qui Te cherche.
Accepte-moi avec bienveillance, montre-moi et instruis-moi, et fais connaître à Ton serviteur ce que Tu m'as promis [327].

Ici, comme dans le récit coranique du voyage céleste, le voyageur est désigné par « Serviteur » de Dieu. Il s'offre lui-même en sacrifice à Dieu pour qu'Il l'initie aux mystères du monde. L'initiative de cette rencontre revient à Dieu. C'est Lui qui a élu son Serviteur, et réciproquement, le Serviteur se présente comme victime consentante devançant même la volonté divine.

Enfin, en lisant cet hymne, on ne peut s'empêcher d'y percevoir des traits de la sourate 112 : « Dis : Lui, Allah Unique, Allah *samad* (= *sabaôth*), Il n'a pas engendré, et Il n'est pas engendré, et Il n'a aucun qui Lui soit égal. » (112,1-4) Cette sourate, la seule du Coran à se présenter en ce mode hymnique, reprend les thèmes de cet hymne

[327] *Apocalypse d'Abraham,* XVII, 8-18 ; Pléiade, 1714-1715.

abrahamique adressé à El, comme celui de la monarchie (unicité), de l'engendrement, et surtout celui du nom divin de *Sabaoth*, ayant une connotation militaire, car désignant une armée ou milice armée. *El* se présente alors, sous ce nom, comme chef de guerre. *Samad* désigne dans un contexte ougaritique la *massue*, le *joug* ou le *harnachement*, ou encore l'*attelage* [328] et qui en arabe évoque l'idée de compact, de solide - comme l'est l'arme par excellence qu'est la massue - et d'autosuffisant comme pourrait l'être un chef souverain, donc autonome, et endurant face à la force ennemie. *Sabaôth* et *samad* désignent le commandement et l'autorité militaire. Il conviendrait de faire ici un rapprochement entre la sourate 112 et un passage des Oracles sibyllins judéo-chrétiens, qui reprend les mêmes épithètes divines d'Allah et dans un ordre identique : « Vénérez-le, lui, le Chef unique de l'univers, qui seul existe d'âge en âge, ne devant qu'à soi son existence, inengendré, constamment maître de tout. » [329] Enfin, l'épithète *samad* est attestée dans le sémitique de l'ouest avec *bʿl smd* [330].

Poursuivant le récit de son voyage céleste, le Serviteur abrahamique nous décrit sa rencontre avec Dieu : « Alors que je disais l'hymne, les lèvres de feu qui étaient sur l'étendue s'élevèrent plus haut. J'entendis une voix semblable à celle de la tempête de la mer, et elle n'était pas arrêtée par l'abondance de feu. Comme le feu était monté, je vis dessous un trône de feu et, autour de lui, des êtres aux yeux multiples qui disaient un hymne. Sous le feu, il y avait quatre créatures de feu qui chantaient. Elles avaient le même aspect, chacune d'elles avait quatre faces : celle d'un lion, d'un homme, d'un taureau, d'un aigle. Il y avait quatre têtes. Chaque créature avait six ailes partant des épaules, des flancs et des reins. (...) Alors que j'étais seul et que je regardais, je vis derrière les créatures un char aux roues de feu. Sur le pourtour de chaque roue, il y avait une multitude d'yeux, et au-dessus des roues il y avait le trône que j'avais vu. Celui-ci était couvert de feu et le feu l'enveloppait. Et voici, une lumière ineffable

328 Caquot, *Textes Ougaritiques*, T. II, 267.
329 *Oracles sibyllins*, Fragments, I,15-17 ; Pléiade, 1042.
330 Cazelles, *Sabaôt*, 1125 (b).

entourait la multitude de feu, et j'entendis leur voix de sainteté semblable à la voix d'un seul homme. » [331]

Ainsi, le Serviteur d'Allah a-t-il atteint le Temple céleste, situé à l'« extrême (*al-'aqs̲â*) » du Ciel, précisément au septième ciel, et où « Nous avons béni tout autour (*bâraknâ hawlahu*) » (17,1). L'Apocalypse d'Abraham nous a ainsi rapporté en détail la façon dont ce temple divin a été béni par toute une armée angélique et de lumière qui l'a *entouré.*

Dans le *Livre I d'Hénoch*, le Temple céleste visité par cet ancêtre de Noé est désigné comme « sanctuaire céleste », ou « le ciel très haut, le lieu saint, éternel », ou encore « le lieu saint de la station de l'éternité » [332] Dans un autre passage, l'accession au ciel se fait par « les extrémités de la terre, l'endroit où se pose le ciel et les portes du ciel ouvertes » [333] De même l'expression « extrême nord » se rattache au sanctuaire céleste, celui de l'*Assemblée* divine [334].

L'expression coranique de « Temple sacré » de la Mecque et « Temple [situé à l']extrême (*aqs̲â*) [nord (?)] », en tant que les deux stations du voyage céleste, nous rappelle la double résidence, terrestre et céleste, de toute divinité orientale qui se respecte. Dans le poème babylonien *Enuma elish*, le dieu Marduk consacra sa gloire en édifiant une Babylone céleste, réplique du Temple de la Babylone terrestre. De même pour Jérusalem, il existe un Temple céleste portant le nom de *Jérusalem céleste* : *Ijarusalem samajawit*, découverte lors du voyage effectué par Baruch sous la conduite de l'Ange Sutuèl [335]. Pour le verset coranique *17,1*, le Temple *extrême* (*al-aqs̲â*) est bien la réplique céleste du Temple sacré de La Mecque.

Après avoir indiqué le terme du voyage du Serviteur, le Coran nous en précise maintenant le but : « pour que Nous lui montrions [certains] de Nos signes ». Ces *signes*, c'est la Création et tout ce qui

---

331 *Apocalypse d'Abraham*, XVIII, 1-11 ; Pléiade, 1715-1717.
332 *I Hénoch*, 9:4 & 12:4 ; in Pléiade, 480.
333 *I Hénoch*, XXXIII, 2 ; Pléiade, 503.
334 *Esaïe*, 14,13.
335 Voir *Apocalypse de Baruch*, écrit éthiopien.

se trouve au ciel et sur terre. C'est ce que l'Apocalypse abrahamique va maintenant nous décrire :

> Du milieu du feu me parvint une voix qui disait : « Abraham, Abraham ! « Je dis : « Me voici ! » Elle me dit : « Considère les étendues qui se trouvent sous l'espace sous lequel tu es placé. Et vois que sur aucune étendue il n'y a d'autre que celui que tu as cherché ou qui t'a aimé. » (...)
>
> [Le Puissant antérieur au Siècle] me dit : « Regarde maintenant l'étendue qui est sous tes pieds et comprends à présent la création représentée depuis longtemps. Sur cette étendue il y a la création et ce qu'il est en elle et le Siècle préparé pour elle. » Je regardai sous l'étendue qui était à mes pieds et je vis une image du ciel et de ce qu'il y avait dedans :
>
> Là je vis la terre et ses fruits, ce qui se mouvait sur elle, ce qui était animé sur elle, la puissance de ses hommes, les iniquités de leurs âmes, leurs justifications et l'origine de leurs actes.
>
> Je vis l'abîme et ses tourments, ses régions inférieures et la ruine qui est en elles.
>
> Je vis là la mer et ses îles, ses animaux et ses poissons, le Léviathan et sa domination, sa couche et ses grottes, le monde posé sur lui, ses mouvements et la destruction du monde à cause de lui.
>
> Je vis là les fleuves, leurs crues et leurs méandres.
>
> Je vis là le jardin d'Eden et ses fruits, la source, le fleuve qui en sort, ses arbres et leurs floraisons, ceux qui accomplissent la justice (...) [336]

Tel a été aussi le but coranique de cette visite céleste : Pour « montrer à Abraham le royaume des cieux et de la terre, et pour qu'il soit parmi les convaincus. » (6,75)

Pour conclure ce chapitre consacré au voyage céleste attribué à Muhammad, encore un mot sur les origines de cette méprise.

Il ne semble pas que l'idée de l'ascension de Muhammad ait été propagée du vivant du Prophète. Nous l'avions déjà remarqué, le

---

[336] *Apocalypse d'Abraham*, XIX, 1-2 & XXI, 1-8 ; Pléiade, 1717, & 1719-1720.

Coran n'aurait certainement pas hésité à en faire écho soit pour la confirmer soit pour l'infirmer, surtout qu'il s'agit ici d'un événement capital pour la prophétie. De plus, au cas où la chose avait réellement eu lieu pour Muhammad, on aurait eu ne serait-ce que quelques indications sur ce qui aurait été découvert au cours de ce voyage, c'est-à-dire, sur les « signes » qui faisaient l'objet de ce périple. Mais le Coran est, on l'a dit, resté lourdement silencieux sur ces interrogations cruciales.

Il faudrait naturellement une enquête minutieuse pour déterminer à quel moment la thèse de l'ascension du prophète de l'Islam est apparue, où, comment et pourquoi. Mais les récits qui nous sont parvenus à ce sujet nous offrent d'ores et déjà des indications précieuses sur le caractère tardif de l'attribution de l'Ascension à Muhammad. Car, ce qui est frappant dans tous ces témoignages, c'est qu'ils se contredisent sur tous les éléments essentiels ou non de cet événement : sur le lieu du départ, sur son époque, sur les moyens utilisés, sur le lieu de destination et sur le compte-rendu du voyage. Sur tous ces points, les témoignages divergent de façon notable, et ils n'offrent aucune perspective un tant soit peu cohérente. Ainsi, ces récits donnent-ils des indications contradictoires sur la date de cette ascension, les unes la situant au cours de l'enfance du Prophète, d'autres après le commencement de sa prophétie.

Plus étonnant encore, le scénario de ce Voyage s'est étoffé au fil du temps de l'épisode de la visite de nuit de Jérusalem, d'ailleurs, jamais mentionnée dans le Coran. C'est ainsi que le Voyage a été décomposé en deux actes : un voyage terrestre supposé amener Muhammad à Jérusalem, suivi immédiatement du *miʿrâj* céleste. Il y a tout lieu de penser que ce nouveau scénario, tenu aujourd'hui pour orthodoxe, soit le produit de ce qu'on appelle les *isrâiliyyât*, ou récits juifs, auxquels la Tradition musulmane eut recours pour combler ses lacunes. C'est ainsi qu'arrivé à Jérusalem, Muhammad aurait pris pour guide Moïse pour effectuer son Voyage céleste. Au cours de cette visite guidée, Moïse aurait même conseillé Muhammad dans ses négociations avec Allah pour ramener le nombre des prières musulmanes à cinq après avoir été fixées au départ à cinquante. Il est

clair que ce récit, pris par la Tradition pour la justification des cinq prières musulmanes [337], fait partie des *isrâiliyyât*.

D'ailleurs, il se pourrait que la double dénomination donnée à la Sourate du Voyage nocturne : « *Al 'isrâ'* » ou « *Banû Isrâ'îl* (Fils d'Israël) », dénote une hésitation dûe à cette influence tardive des *isrâiliyyât*. L'on ne devrait d'ailleurs pas exclure l'hypothèse d'une manipulation tardive de cette dénomination du Voyage nocturne, qui à l'origine aurait été désigné au verset 17,1 par. Ce ne serait qu'après la mort de Muhammad que le terme *miᶜrâj* aurait été transformé en *'isrâ* pour rendre possible l'hypothèse du voyage prophétique à Jérusalem avant le voyage céleste. Cette hypothèse d'une manipulation tardive du texte coranique est d'autant plus plausible que le Coran a toujours employé le terme de *'isrâ* pour désigner le voyage nocturne terrestre, et le terme de *miᶜrâj* pour désigner le voyage céleste. Seul le verset 17,1 en question fait exception en employant le terme de *'isrâ* dans le sens de voyage céleste.

Il est clair, dans ces conditions, que cette Sourate sur le Voyage nocturne ait été doublement manipulée, une fois à travers la double dénomination qu'elle porte ; une autre fois à travers l'usage du terme inadéquat de *'isrâ* pour désigner le Voyage céleste.

Plus significatif encore, le témoignage de Aïsha - la femme de Muhammad - confirmé par celui de Muᶜâwiya Ibn Abi Sufyân qui avance l'hypothèse d'une *vision* et non d'un voyage corporel de Muhammad. Aïsha aurait dit textuellement : « Le corps du Messager d'Allah n'a pas disparu, mais [c'est] son âme qu'Allah a fait voyager de nuit (*'asrâ*). » [338] Et Muᶜâwiya aurait dit de son côté : « C'était une *vision* véridique [venant] d'Allah Très-Haut. » [339] Une telle thèse négatrice du caractère corporel du voyage céleste, et attribuée à des personnalités très proches du prophète, montre l'extrême confusion qui règne au sujet de cet événement. Il est certain que celle-ci n'aurait

---

[337] Remarquons ici que ce récit prouve à nos yeux que le nombre des prières canoniques musulmanes a été fixé après la mort de Muhammad, alors que le Coran les a fixées à deux ou trois.

[338] Ibn Hisham, *Sîra*, 6.

[339] *Ibid*.

pas existé si cette attribution du voyage prophétique à Muhammad avait eu lieu de son vivant. La mise en cause explicite du voyage nocturne - le réduisant à un simple rêve - ruine en fait la thèse du voyage de Muhammad. C'est ce qu'ont fait d'ailleurs remarquer certains chroniqueurs qui en sont venus à mettre en doute ces dires de Aïsha, comme Tabarî, et Zamakhsharî [340].

Prenons donc acte de ces troublantes contradictions entre les divers témoignages sur la prétendue ascension du Prophète. Mais, notons en même temps à quel point ces récits sont axés sur la crédibilité même de cette ascension. L'on a même l'impression que cette ascension a été ressentie beaucoup plus comme une véritable menace pour la crédibilité du message divin que la preuve de son authenticité ! Et cela se comprend bien. Ceux qui ont inventé l'ascension de Muhammad peu après la mort de celui-ci, étaient convaincus que si le Prophète avait annoncé un tel miracle à ses contemporains amis - ou ennemis - cela aurait ruiné le peu de crédibilité dont il jouissait parmi eux. Car, ne l'oublions pas, la plus grande préoccupation de Muhammad et qui domine le Coran de bout en bout c'est la crédibilité de sa mission prophétique. Et la doctrine coranique adoptée à cet égard a été justement de rejeter toute compétence miraculeuse et thaumaturgique revendiquée par les ennemis du Prophète mecquois, en dehors du Coran, authentique texte *descendu* sur le prophète d'Allah.

Le vrai miracle de Muhammad est bien celui de la révélation du Coran qui eut lieu sous forme de « vision (*ru'yâ*) » (17,60), décrite longuement dans les premiers versets de la sourate 53 : « C'est seulement là une Révélation qui lui a été transmise, que lui a enseignée un [Ange] redoutable, fort et doué de sagacité. [Cet Ange] se tint en majesté alors qu'il était à l'horizon supérieur. Puis, il s'approcha et demeura suspendu et fut à potée de deux arcs ou moins. Il révéla alors à son Serviteur ce qu'il révéla. Son imagination n'a pas abusé sa vue. Quoi ! le chicanerez-vous sur ce qu'il voit ? » (53,4-12) [341]

[340] Mort en 1144 JC.
[341] *Cf.* : 81,19-27.

Il est donc totalement exclu, dans ces conditions, et devant l'incrédulité générale pour la révélation du Coran, que Muhammad ait songé à effectuer un voyage céleste qui, comme l'explique bien le Coran lui-même, n'aurait en rien avancé la cause d'Allah aux yeux des Impies. Cela aurait, bien au contraire, donné à ces ennemis une occasion inespérée pour le ridiculiser davantage, et pour procéder à de nouvelles attaques contre le Coran. C'est dans un tel contexte que les récits attribuant l'ascension céleste à Muhammad ont été composés, avec pour sujet de préoccupation l'acceptation d'un tel miracle par l'entourage même du Prophète. Ce souci a même amené ces Chroniqueurs à expliquer la qualification de *ṣiddîq* attribuée à Abû Bakr, beau-père de Muhammad et son futur premier calife, pour avoir été parmi les premiers à croire (= *ṣaddaqa*) à l'ascension céleste de son illustre gendre.

Si, du vivant de Muhammad, il était impossible d'avancer l'hypothèse de son ascension, toute autre est la situation après sa mort. Le miracle du voyage céleste ne pouvait dès lors que combler la lacune dont a dû ainsi souffrir le portrait que nous a dressé le Coran du Prophète : un être trop humain, auquel Allah a défendu d'exercer les pouvoirs miraculeux de ses illustres prédécesseurs, en dehors naturellement de celui de la révélation coranique. Désormais, lui attribuer le miraculeux voyage céleste, devint un impératif crucial surtout à l'égard des nouvelles populations conquises et dont les prophètes d'origine eurent pour la plupart à jouir de l'insigne privilège d'effectuer, avec l'aide de leur Dieu, un miraculeux *'isrâ'*...

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 8

LE TRAITE DE VASSALITÉ *OU* L'ESSENCE JURIDIQUE DU RELIGIEUX

Retour à la table des matières

Si, au terme des développements que nous avons parcourus jusqu'ici sur la nature royale de l'idéologie religieuse orientale, nous pouvons identifier le fait *religieux* oriental au *politique*, il nous reste à examiner le concept de *despotisme* appliqué par les Modernes aux religions orientales. La question est de savoir si le pouvoir du despote oriental, dieu ou roi terrestre, est véritablement sans limitation, comme pourrait le laisser croire sa *toute-puissance*.

L'on connaît la réponse qui en a été donnée par Montesquieu dans *De l'Esprit des Lois*, où l'on peut lire, notamment, que dans les « pays mahométans, la religion regarde la victoire ou le succès comme un jugement de Dieu ; de sorte que personne n'y est souverain de droit, mais seulement de fait » [342]. En somme, la société orientale, régie par le despotisme, ignore le droit et seule la force y fait office de loi. Cette représentation du despotisme oriental propre au Siècle des Lumières s'avère être en fait assez réductrice, si elle n'est pas assez erronée, surtout à la suite du récent renouvellement de nos connaissances des

[342] *Livre V*, chap. 14.

sociétés moyen-orientales anciennes, ainsi que d'ailleurs, des avancées faites par la recherche biblique contemporaine.

En fait, aussi paradoxal que cela puisse paraître, le *despotisme oriental* a toujours été régi par une certaine forme d'*esprit de loi*. La loi s'identifie - et c'est ici où gît le paradoxe - au *décret* divin. Celui-ci est à la fois l'expression d'une volonté absolue et inconditionnée, et la *norme* que nul ne saurait enfreindre sans de graves conséquences, *y compris l'auteur du décret*. La force de contrainte du décret est telle qu'elle contraint la divinité même qui l'édicte ! Cela est assez visible à travers les rapports qu'a Allah avec ses propres décrets dont il dit souvent que s'il ne les avaient pas émis, il aurait été libre d'agir autrement : « si ce n'était un décret déjà émis par ton Seigneur... (*law-lâ kalimatun sabaqat min rabbika*...) » [343] Il est clair qu'il se dégage ici un véritable esprit de loi limitatif du pouvoir souverain. Cette loi n'est pas une règle de jeu, mais un tracé limitant le pouvoir discrétionnaire du Souverain. Le décret est à la fois expression du pouvoir, mais il engage aussi celui qui l'édicte. Le pouvoir absolu devient ici, par sa propre vertu, limitation de ce pouvoir. Cette limitation du despotisme oriental se manifeste aussi à travers la limitation que le Souverain s'impose à lui-même, par exemple quand il devient lui-même l'objet de son décret : « [Allah] décrète sur lui-même la mansuétude (*kataba ᶜalâ nafsihi al-raḥmat*). » (6,12)

Mais l'un des facteurs les plus décisifs, et à nos yeux les plus paradoxaux, dans la limitation de la toute-puissance du Souverain, c'est l'importance que prend la justice morale dans l'idéologie royale. Un roi oriental accompli agit en toute *équité*. Nous avons vu que cet impératif a été à l'origine de la nature trinitaire de la personnalité divine d'Allah, lui permettant d'agir successivement et indépendamment en tant que Souverain, Trompeur, et Juge. C'est là une technique ou ruse permettant de réconcilier la justice divine avec sa toute-puissance. Et si la justice morale fait ici les frais de cette ruse, c'est au profit d'une certaine idée du droit : le respect de la loi-décret par son propre auteur.

---

[343] *Cf.* : 10,19 ; 8,68 ; 11,110 ; 20,29 ; etc.

On voit bien que le soi-disant *despotisme oriental* n'a rien en commun avec l'idée qu'en fait le Siècle des Lumières. Le fait que la volonté du souverain ne peut se manifester qu'à travers une institution juridique : le *décret* (*kalimat, 'amr*), prouve que le pouvoir du prince est enserré dans la règle de droit. Et de fait, et c'est là une donnée surprenante que l'on découvre à travers la littérature moyen-orientale, ancienne, biblique ou coranique, c'est l'esprit juridique, l'esprit de loi, qui anime la vision du monde de l'homme oriental. Le vécu religieux de l'homme oriental est même un vécu de nature juridique. La religion, au sens étroit du terme, est conçue en tant qu'une institution juridique. Et cette institution c'est le *contrat*, le *traité*, le *pacte*, l'*alliance*, le *testament*, que le groupe social signe avec son Souverain divin.

Essayons tout d'abord de replacer cette institution contractuelle dans le contexte anthropologique que nous avons défini dans les chapitres précédents.

On a vu que dans l'Épopée de la Création, l'Homme a été créé en tant qu'Ennemi pour que le Dieu-Roi puisse lancer une guerre contre lui et le vaincre, de sorte que la royauté divine se manifeste et éclate dans toute sa gloire. L'homme y joue, ainsi, le rôle de faire-valoir de cet idéal royal, tout en adoptant comme divinité tutélaire le Trompeur qui, lui-même, n'est rien d'autre qu'une émanation du roi divin...

De l'Épopée au Contrat

Cependant, cette perspective épique n'épuise pas la totalité des rapports entre l'Homme et son Dieu. En fait, il se profile à travers le Coran une autre optique, ou logique ou ordre de rapports structurés entre ces deux protagonistes : c'est celle du *pacte*. Nous voulons dire par là, qu'en fait, il existe dans le Coran deux idéologies anthropologiques coexistant et se superposant l'une à l'autre : l'une épique, l'autre contractuelle. L'une fait de l'homme un Ennemi, l'autre en fait un partenaire, un vassal.

Le Coran peut donc être abordé selon deux entrées : la première, et c'est ce qu'on a déjà étudié, l'Epopée de la Création, avec ses trois

moments royaux. La deuxième entrée, c'est le pacte de la soumission, avec le droit et les devoirs des contractants.

Le Coran lui-même a énoncé cette dualité lors de la description de la scène de la création du monde, quand Adam et Ève ont commis le péché. Deux perspectives sont alors exposées par le Coran. La première est formulée à travers cet ordre divin lancé au couple adamique : « Descendez [sur terre] ! Vous serez ennemis les uns des autres. Et vous aurez sur la terre un lieu de séjour et de jouissance jusqu'à un moment [fixé]. » (2,35-36) Cette perspective légitime le séjour de l'homme sur terre, avec les guerres qui animeront ce séjour. Dieu offre ainsi, sur terre, une concession aux hommes pour qu'ils y agissent historiquement, en se livrant aux guerres et en y concluant les alliances nécessitées par elles. Ici l'homme est traité en partenaire de Dieu qui lui offre une concession sur terre.

Puis, Allah annonce immédiatement la deuxième perspective : « Descendez du Jardin tous ensemble. Il vous viendra certainement de Moi une Direction. Ceux qui suivront ma Direction, alors nulle crainte sur eux et ils ne seront pas attristés. Ceux [au contraire] qui auront été rebelles et auront traité Nos signes de mensonges, ceux-là seront les Hôtes du Feu où ils séjourneront pour l'éternité. » (2,38-39) Ici, la perspective est toute autre : l'homme doit choisir entre être ami ou ennemi de Dieu. Nous reconnaissons bien ici un des épisodes de l'Épopée de Création coranique, où le prophète agit en Héraut, annonçant la destruction finale et imminente. Ici, l'homme est l'Ennemi, débusqué avec la venue du prophète.

Ces deux *lectures* ou *entrées* de l'histoire du monde sont résumées dans un autre passage du Coran : « Descendez tous les deux [vous Adam et Ève] du Jardin. [Vous serez] des ennemis les uns envers les autres. Et quand vous viendra de moi une directive (*hud*^{an}), celui qui se conformera à ma directive, ne s'égarera pas et ne sera pas malheureux. » (20,123) On voit encore ici les deux perspectives formulées en deux temps : celle de la concession où l'histoire va se dérouler entre les hommes ; et celle de l'eschatologie, où l'homme est sommé de se rendre au Souverain.

Dieu concède à l'homme de vivre sur terre un certain temps, pour s'y livrer à son occupation principale : la guerre. N'oublions pas que le propos s'adresse au Premier des humains qui est en même temps le roi, vicaire de son dieu. Mais Allah n'accorde pas pour autant un chèque en blanc à cet hôte. Un contrat en bonne et due forme régissant cette concession est signé entre ces deux personnages. Un lien particulier liera les deux parties : le lien de l'alliance. D'un côté, le Souverain agit en tant que Seigneur dirigeant ses rapports avec l'homme, d'un autre côté, celui-ci agit en tant que fidèle vassal de son Suzerain divin, tenu entièrement à son service moyennant la jouissance de la vie d'ici-bas. L'institution religieuse naît justement de ce lien juridique contractuel entre Souverain et vassal. La religion prend la forme de simple relation contractuelle de vassalité. Ses rites et son contenu sont exactement ceux de n'importe quel contrat de vassalité.

Ainsi, le Coran s'offre-t-il à une lecture contractuelle extrêmement élaborée, structurée sur le modèle du contrat de vassalité moyen-oriental à l'instar de la Bible [344]. De sorte que le contenu religieux biblique est inscrit sous le signe juridique du contrat. Même l'étymologie de la désignation de la *religion* rend bien ce sens de *lien* conclu par les parties contractantes : en latin *religio* vient de *religare*, ou *relier*. Nous verrons le mot arabe *dîn* qui désigne la religion, est utilisé, conformément au contexte biblique, dans un sens juridique.

Le Pacte oriental

Le pacte est une des institutions les plus importantes pour l'idéologie et de la société moyen-orientale ancienne. Comme bien d'autres institutions mésopotamiennes, le pacte de vassalité est à la fois un acte civil et un acte religieux. Ces deux aspects sont structurellement confondus. L'entrée du vassal sous les ordres de son nouveau suzerain est automatiquement une entrée sous les ordres du dieu de ce souverain. Officiellement, c'est le dieu qui conclut le pacte avec les hommes, et le roi ne joue qu'un rôle d'intermédiaire, de prêtre. C'est ce qui caractérise l'Alliance biblique, ou le pacte coranique de soumission (*islâm*).

---

344 En latin *Bible* se dit *testamentum*, traduisant le grec *diatèkè* comportant la notion d'*Alliance.*

La pratique contractuelle est peut-être une des plus anciennes institutions mésopotamiennes. Elle remonterait sans doute à l'époque de l'apparition de l'écriture, voire même avant. Mais les traités les plus anciens connus sont tardifs et ne datent que du milieu du troisième millénaire avant l'ère chrétienne. Citons-en le traité de vassalité conclu entre le roi Eannatum de Lagash et le souverain défait de la cité-Etat d'Umma, et dont le texte est consigné sur la fameuse Stèle des Vautours exposée au Musée du Louvre. Ces traités de vassalité ont connu leur apogée à l'époque hittite (1400 à 1100). C'est l'historien Victor Koroshec qui, dans sa publication : *Contrats publics hittites* [345], parue en 1931 à Leipzig, a mis en évidence la structure du contrat royal qui a marqué la pratique contractuelle en Mésopotamie. En 1955, G. E. Mendenhall a montré, dans son ouvrage *Droit et Contrat en Israël et au Moyen-Orient ancien* [346], paru à Pittsburg, des analogies entre cette structure contractuelle et celle du contrat - ou traité d'alliance - chez les Israélites. [347]

L'étude que nous allons entreprendre dans ce chapitre va montrer que les structures contractuelles hittites mises en évidence par Koroshec sont parfaitement opérationnelles dans le Coran. Ces éléments nous permettent ainsi de reconstituer à travers le Coran le traité de vassalité imposé par Allah aux habitants de la Cité-Etat de « La Mecque et de ses environs ».

---

345 *Hethitische Staatsverträge*.

346 *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East.*

347 *Cf.* la mise à jour de nos connaissances sur ce sujet dans l'article de J. A. Thompson : *The Near Eastern*, 1-19.

Les éléments principaux qui structurent le contrat hittite [348] sont : 1) le préambule identifiant le roi initiateur du contrat ; 2) le prologue historique, relatant les faits historiques relevant des deux parties ; 3) les stipulations du traité, dont la principale est la loyauté exclusive du vassal vis-à-vis de son seigneur impérial ; 4) la spécification du lieu de dépôt du traité, souvent dans un temple et exigence de sa lecture périodique et publique ; 5) la liste des témoins divins du traité, en commençant par les dieux du suzerain et se terminant par ceux du vassal ; 6) liste des menaces à l'encontre de celui qui violerait le contrat, et bénédictions pour celui qui reste loyal envers son suzerain [349].

Le préambule

C'est naturellement Allah qui *impose* le nouveau pacte de suzeraineté aux Arabes de La Mecque en Sa qualité de divinité poliade, en leur intimant l'ordre pour qu'ils « adorent le Seigneur de ce Temple [la Kaaba] » (106,3).

Dans cette procédure contractuelle, le Prophète agit en tant que roi-prêtre de La Mecque, donc en tant que vicaire d'Allah. Les nouveaux croyants sont appelés à lui prêter le serment d'allégeance en guise d'acceptation du contrat de vassalité. C'est le moment du passage sous la juridiction [350] du couple victorieux Allah/Muhammad. C'est en même temps l'acte d'entrée en la nouvelle religion, en Islâm : « Ceux qui te [Muhammad] prêtent serment d'allégeance (*bayᶜa*), ne font que prêter allégeance à Allah : la main d'Allah [étant placée] au-dessus de leurs mains. Et celui qui est parjure, n'est parjure qu'à ses

---

348 Il reste cependant à savoir quels rapports ont pu exister entre la conception indo-européenne hittite du contrat et celle de l'Orient ancien. Mais il ne faudrait sans doute pas négliger le fait que les Hittites ont dû emprunter aux Orientaux beaucoup plus qu'ils ne leur ont donné. De sorte que quand on parle ici du droit hittite, cette qualification est à prendre avec beaucoup de précautions. En fait, les Hittites ont formulé le droit oriental de façon plus systématique que ne l'ont fait leurs contemporains orientaux. Ajoutons que cette synthèse indo-européenne et orientale pourrait être une préfiguration de ce que sera plus tard la féodalité chrétienne occidentale.

349 Mendenhall, *Law and Covenant*, 32-35.

350 Ou *dîn*, désignant aussi la religion en général.

dépens. Et quiconque est fidèle à son engagement envers Allah, [Allah] lui apportera une grande rétribution. » (48,10) Dans ce pacte, le roi terrestre s'efface devant le roi céleste qui est, lui, le vrai acteur dans l'histoire du monde, et le vrai roi de la Cité. La fonction de « prêtrise » du roi terrestre apparaît ici dans toute sa clarté : le prophète a la charge de la cérémonie de prestation de serment d'allégeance de la cité envers son Seigneur.

Le terme technique désignant le serment d'allégeance est *bayᶜa*, qui correspond en accadien à *idû* (= reconnaître), utilisé dans les traités de vassalité pour exhorter l'allié à *reconnaître* son partenaire de façon exclusive. Dans la Bible, ce terme correspond à *ydᶜ*[351].

La règle générale du traité de soumission, c'est que la partie vaincue n'ait pas eu à engager de guerre contre Dieu, et que sa soumission ne soit pas le résultat d'une défaite par les armes : « Leur foi [aux peuples vaincus par les armes] ne devait pas leur être utile après qu'ils virent Notre violence. [Ceci est la] tradition ancienne d'Allah [appliquée] à Ses Serviteurs. » (40,85) En effet, dans l'Orient ancien, la tradition a été d'exterminer les cités qui préfèrent se battre contre l'envahisseur. Au moment de leur reddition, on leur refusait de *croire*, c'est-à-dire d'adhérer au traité de soumission qui leur avait été proposé avant le combat. Quant aux survivants civils d'une guerre, ils doivent faire allégeance au Dieu vainqueur. Selon une expression stéréotypée, le roi assyrien ne laisse de survivants dans la cité vaincue que pour qu'ils « proclament la louange du dieu Assur ».

Et c'est ainsi qu'Allah exclut de son pacte les combattants ennemis : « Ne saurait bénéficier de Mon pacte les Injustes. » (2,124) Cela désigne non seulement ceux qui sont tombés dans la catégorie des Ennemis, du fait du décret prononcé contre la cité convoitée, mais aussi ceux qui, parmi eux, ont refusé de se rendre (*'aslama*).

L'adhésion au pacte se fait dans un mouvement de résipiscence (*munîb*) et de repentir (*tawba*), car l'état initial du converti n'est jamais l'innocence, mais le péché, celui généré par le service d'une

351 Kalluveettil, *Declaration*, 84.

autre divinité, ou par l'adhésion au pacte antérieur devenu *caduc*, donc *faux*.

Pacte compulsif

Le Messager, porteur du pacte à la cité à soumettre, a pour rôle de rapporter aux Hommes la volonté divine de les voir soumis à Sa volonté et à accomplir les stipulations contenues dans le contrat de vassalité qui leur est « proposé ».

Conformément à la nature des traités de vassalité, le contrat coranique est *imposé* au vassal qui n'a d'autre choix que de l'accepter ou de mourir. Ce n'est donc pas un contrat synallagmatique, mais une sorte de traité où le vaincu s'engage à des obligations vis-à-vis de son nouveau maître. Juridiquement, ce *contrat* n'engage que le vassal, conformément au principe coranique : « [Allah] ne sera pas comptable (*lâ yus'alu*) de ce qu'il fait, [mais c'est] eux [les hommes] qui seront comptables [de ce qu'ils font]. » (21,23)

Et même si le Suzerain prend à cette occasion des engagements personnels, il ne peut faire l'objet de réclamations : « Il n'est pas demandé compte à Allah de ce qu'Il fait, alors qu'il leur est demandé compte [aux hommes]. » (21,23) En réalité, dans cette démarche contractuelle, le Suzerain ne peut ne pas s'engager vis-à-vis de son Vassal, ne serait-ce que pour garantir les termes du traité. Nous verrons qu'Allah prend, en effet, d'importants engagements envers ses Serviteurs.

L'image la plus saisissante du caractère compulsif du pacte imposé par le Roi divin, est sans doute celle où le Coran compare le geste d'octroi des Tables bibliques de la Loi à une *montagne* tombant sur la tête de leurs destinataires : « Quand Nous soulevâmes le Mont [du Sinaï] au-dessus d'eux [les Fils d'Israël], comme si elle avait été un dais, et quand ils pensèrent qu'elle allait tomber sur eux, [Nous leur dîmes] : « Prenez avec force ce que Nous avons apporté [- le pacte de l'Écriture (*mîthâq al-kitâb*) -]. » (7,171) Ou « Quand Nous avons pris votre [aux Fils d'Israël] pacte et que Nous avons levé au-dessus de vous le Mont [du Sinaï, Nous vous dîmes] : « Prenez ce que Nous

vous avons apporté, avec force, et récitez [352] ce qu'il y a dedans, peut-être serez-vous pieux. » (2,63)

Dans un passage similaire, c'est Moïse qui est sommé de prendre les Tables avec force : « Et Nous lui [à Moïse] avons écrit sur les Tables pour toute chose une édification et du détail sur toute chose, et [Nous lui dîmes] : « Prends-les avec force, et ordonne à ton peuple de se conformer aux meilleures d'elles. » (7,145)

Jean-Baptiste aussi, reçut le pacte d'Allah de la même manière : « 'Ô Jean ! Prends le Livre avec force'. Et Nous lui apportâmes le Jugement alors qu'il était enfant. » (19,12)

Cette façon de conclure un pacte montre la nature de l'élection : il s'agit en fait de la désignation *de force* d'un partenaire sommé de se conformer à des obligations. Et ceci est vrai aussi bien pour le peuple élu que pour le prophète élu par son Mandant. Le pacte de vassalité n'a rien de volontaire. C'est un moyen par lequel le Suzerain *lie* son vassal par un serment de fidélité et de bonne conduite en prenant pour témoins de puissantes divinités.

La *religion*, ici, est véritablement une *technique* de soumission imposée à un vassal qui n'a d'autre choix que d'accepter. C'est l'acte de le lier au moyen d'un *pacte*. En Arabe, *lien* se rend par *mîthâq* qui désigne aussi le *pacte* ; la *solidité* de ce lien est une garantie tant pour le Maître que pour son Serviteur.

Le prologue historique

Le prologue se présente tant dans la littérature épique mésopotamienne que dans le Coran sous forme de genre littéraire ayant pour objet de présenter, non plus les titres du Suzerain divin, comme dans le préambule du pacte, mais les bienfaits, en général, dont celui-ci s'accrédite lui-même.

Ce prologue appartient ainsi à la propagande. En effet, il s'agit d'une auto-présentation du principal signataire où celui-ci expose la

[352] Variante : « et écoutez » (2,93).

liste de ce dont il est capable de faire à travers ses hauts faits historiques. Ce préambule a une importance disons stratégique puisqu'il s'agit de convaincre le vassal des avantages qu'il a à souscrire au traité, et surtout à y rester fidèle. Pour cela, le suzerain se doit de faire étalage de sa force qui garantit l'exécution du pacte, mais aussi des services rendus par le nouveau Maître dans le passé ou à rendre dans le futur.

En fait, le préambule est un genre qui n'est pas propre au traité. On le retrouve au Moyen-Orient ancien aussi bien dans les traités que dans les œuvres purement littéraires, comme les épopées. J. Bottéro a fort bien remarqué, dans l'Épopée de la Création, composée en l'honneur du dieu babylonien Marduk, que la première partie consacrée à la cosmogonie et à l'anthropogonie, a servi essentiellement comme préambule historique à la glorification de ce dieu babylonien et à l'énonciation de ses Cinquante Noms. On retrouve aussi ce genre dans les documents officiels comme les stèles de construction de palais.

Dans le Coran, le préambule historique au traité de vassalité, auquel la Mecque était invitée à adhérer, occupe une large place consacrée à l'énumération des hauts faits d'Allah et des services rendus à l'Homme invité, en conséquence, à se conformer aux commandements du pacte.

C'est dans ce cadre que l'Homme, appelé à la signature du pacte de vasselage, émerge comme le centre de l'univers, en tout cas le centre de la sollicitude de son Seigneur : « Nous avons honoré les Fils d'Adam. Nous les avons portés sur la terre ferme et la mer. Nous leur avons attribué des [nourritures] excellentes et Nous les avons placés bien au-dessus de beaucoup de ceux que Nous avons créés. » (17,70) Le monde a été créé par Allah pour l'Homme, de sorte que « si vous comptez les bienfaits d'Allah, vous n'arriverez pas à les recenser. » (16,18) Essayons quant à nous d'en rappeler quelques-uns.

Une remarque technique tout d'abord. Le genre de prologue pratiqué par le Coran est signalé souvent par la formule spécifique de : « Parmi Ses signes (*min ʻâyâtihi*)... » Parfois aussi par : « C'est Lui qui... » ; ou encore par : « Ne voient-ils pas comment... » Parfois

encore, l'énumération de ces signes se termine par cette formule : « ceci fait partie de Ses signes (*min 'âyâtihi*) ».

Ainsi : « Parmi Ses signes (...) la diversité de vos idiomes et de vos couleurs. »(30,23) « Parmi Ses signes, c'est d'avoir créé pour vous des épouses issues de vous, afin que vous vous reposiez auprès d'elles, et d'avoir mis entre vous affection et mansuétude. » (30,21) Parmi Ses signes, le vol des oiseaux, « soutenus [au ciel] par nul autre qu'Allah. Dans ceci, un signe pour des gens qui croient. » (16,79)

Le *signe* (*'âya*) annonce une performance créatrice dont seul Dieu est capable, mais qui a valeur de bienfait pour l'homme. Ainsi, la cosmogonie est-elle toute tournée vers le service de l'homme. L'architecture du cosmos est même conçue sur le modèle de l'habitat humain. Aussi, la terre est-elle conçue en tant que lieu pour se « stabiliser » (40,64), un « berceau » (20,53), une « couche » (78,6), un « lit » (2,22), un « tapis » (71,19) pour les Hommes. Du ciel, il a été fait un « bâtiment » (40,64), et un « toit protégé » (21,32), avec des « piliers invisibles » (31,10). Pour que l'Homme ne vacille pas sur terre, Allah l'a fixée à l'aide de montagnes posées dessus [353]. Allah a créé aussi des chemins, des crevasses pour servir de repères [354]. Il a créé aussi des parcelles pour la culture de la vigne, des céréales, des palmiers, et la pluie pour les arroser [355]. « C'est Lui qui vous montre l'éclair pour vous faire peur et pour vous faire désirer [la pluie], et Il crée les nuages lourds, et le tonnerre glorifie Sa louange, ainsi que les anges, par crainte d'Allah, qui envoie la foudre pour atteindre qui Il veut. » (13,12-13)

» C'est Lui qui a soumis la mer afin que vous en mangiez une chair tendre, et que vous en tiriez des joyaux que vous portez. » (16,14) Allah a créé aussi des tentes pour servir de demeures pour l'Homme [356], fabriquées avec du cuir pour rendre les tentes faciles à transporter [357]. Allah a fait aussi « descendre des vêtements qui

---

353 *Cf.* : 15,19 ; 16,15 ; 21,31 ; 31,10.
354 *Cf.* : 16,15 ; 21,31.
355 *Cf.* : 13,4.
356 *Cf.* : 16,80.
357 *Cf.* : 16,80.

dérobent votre nudité ainsi que des atours » (7,26). Allah a « enseigné » aux Hommes le dressage des oiseaux de proie, et a rendu licites de ce fait le produit de leur capture [358].

Allah a aussi gratifié l'humanité de l'élément du fer pour ses activités pacifiques comme pour la guerre : « Nous avons fait descendre le fer, comportant une violence terrible et des bienfaits pour les Hommes, et pour qu'Allah sache qui le soutient en Son absence (*bi al-ghayb*) ainsi que ses Messagers. » (57,25) « Et Nous avons appris à l'Homme la fabrication des cottes de mailles pour vous afin qu'elles vous protègent de votre violence ; serez-vous reconnaissants ? » (21,80)

Allah a enseigné la magie aux Hommes par le truchement de deux anges envoyés spécialement à cet effet à Babylone : « Salomon ne fut point infidèle, mais les Démons furent infidèles. Ils enseignaient la magie aux Hommes et ce qui a été révélé, à Babylone, aux deux Anges Hârout et Mârout. Ceux-ci n'instruisaient personne avant de lui dire : « Nous sommes seulement une tentation. Ne sois pas impie ! » [Les Hommes] apprennent de [Hârout et Mârout] ce qui sème la désunion entre le mari et son épouse -[mais, les Hommes] ne peuvent nuire à personne, par cela, sauf avec la permission d'Allah. » (2,102)

Le bienfait de l'écriture

De même que Dieu a appris à l'homme l'écriture et le savoir : « Prêche (*iqra'*) au nom de ton Seigneur qui créa ! Il créa l'homme d'une adhérence. Prêche !, ton Seigneur étant le Très Généreux qui enseigna par le Calame. Il enseigna à l'homme ce qu'il n'a jamais su. » (96,1-5) [359]

---

[358] *Cf.* : 5,4.

[359] La Tradition a voulu que ces cinq premiers versets de cette sourate soient les premiers mots du Coran révélés par l'Ange Gabriel à Muhammad. Cet ordre : « Prêche (*iqra'*) ! » est à comparer avec le second Esaïe où nous retrouvons son équivalent : « Parle (*dabberû*) !, Proclame (*qir'û*) ! » (*Esaïe,* 40,2) « Une voix dit : « Proclame (*qêrâ'*) ! » Et je dis : « Qu'est-ce que je proclame (*'eqrâ'*) ? » (*Esaïe,* 40,6) Le même ordre se retrouve dans *Zacharie :* « Proclame (*qêrâ'*) ! » (1,14) La Tradition musulmane, qui a voulu faire de l'impératif « *iqra'* » le premier mot coranique révélé, reprend ce trait d'Esaïe

Retenons donc de cette sourate le mérite d'avoir mis en valeur l'institution scripturale orientale, celle des Scribes. Cette institution a été rappelée une seconde fois au premier verset de la sourate 68 : « Par le Calame, et par ce que [les Anges] tracent », référence aux Scribes angéliques copiant le texte coranique communiqué à Muhammad.

L'écriture a été, dans la mythologie mésopotamienne, et conformément à la doctrine coranique, une invention divine, et c'est le dieu babylonien Nabû, fils de Marduk, qui en est le spécialiste. Il se présente comme le Scribe par excellence, le « Seigneur du Calame », « Créateur de l'écriture », « Dieu d'entendement », « large d'oreille », « connaisseur de tout ce qui a un nom » [360]. Le Coran a aussi offert à Adam le privilège de connaître « tous les noms », et l'a chargé d'en instruire les Anges (2,31-33), lui octroyant la fonction de Nabû.

Chez les Nabatéens, le Scribe divin s'appelle *al-Kutba*, vénéré, à côté de la déesse *al-ᶜUzzâ*, à Pétra, au sanctuaire rupeste de ᶜAïn al-Shallala, ainsi qu'au nord du Sinaï, sur la route de Gaza.

Les traits du dieu Nabû nous rappellent l'armée coranique des Espions scribes lancés contre l'humanité pour épier ses faits et gestes. Le Scribe est associé aussi bien à cette fonction de la police qu'à celle du Savoir. C'est ainsi que la déesse babylonienne *Ni-daba* [361], se présente aussi comme maîtresse de la Tablette et du Calame, tout en

---

au profit de Muhammad, en attribuant à Gabriel l'ordre de « proclamer », ordre répété trois fois et à chaque fois Muhammad aurait répondu, toujours selon la Tradition, exactement comme Esaïe : « Et que dois-je proclamer ? » A la troisième reprise, la voix de Gabriel aurait commencé la révélation des cinq premiers versets coraniques. Ce qui est sûr, c'est que nous ne trouvons aucune allusion dans le Coran sur cette scène inaugurale de la révélation. La thèse traditionniste est d'autant plus suspecte que le thème essentiel de ces cinq versets coraniques est l'apprentissage à l'homme de l'écriture et du savoir. Il serait très peu probable qu'Allah ait inauguré le Coran en se présentant par ce qu'il a de moins important et de plus secondaire de ses attributs : en tant que Maître du Calame et du Savoir.

360 Dhorme, *Les Religions*, 150-156.

361 Déesse-de-la-littérature.

dispensant l'érudition et les belles-lettres. L'institution de la *littérature* est une invention mésopotamienne, que l'on retrouve désignée chez les Arabes par *'adab* tiré de la même racine accadienne qui a servi pour désigner la même divinité mésopotamienne Ni-daba [362].

La poésie arabe elle-même dérive de cette institution. L'on sait le démenti opposé par le Coran à l'accusation faite à Muhammad de pratiquer la poésie : « Nous ne lui avons pas appris la poésie, et elle ne lui convient pas. » (36,69) Le risque, en effet, que le Coran puisse être assimilé à la poésie se comprend du fait cette activité faisait partie des compétences des rois-prêtres et des devins (*kâhin*) [363], notamment quand ils prononcent des oracles pour leurs tribus [364]. Cette institution poétique se retrouve en Mésopotamie, où le roi se livre aussi à cette activité dans des hymnes royaux censés être composés par lui, genre que l'on retrouve dans les psaumes bibliques. Dans un de ces hymnes royaux mésopotamiens, le roi prétend avoir « le pouvoir d'un poète (*lú-sir-ra*) », composant lui-même un hymne comme « glorification (*zà-mi*) de son pouvoir » [365]. Signalons ici que la poésie arabe est

---

[362] Levons ici à nouveau l'ambiguïté créée par la littérature hagiographique, faisant de Muhammad un illettré. La Tradition musulmane a déformé le sens du terme de *'ummî*, appliqué dans le Coran à Muhammad dans des expressions telles que « le prophète *'ummî*» (7,157). Ce terme désigne en fait ceux qui n'ont pas reçu le Livre révélé, ce que l'on rend aujourd'hui par *païen*. C'est ainsi que « Allah a envoyé aux *'ummiyûn* un Messager issu d'eux [les Mecquois] » (62,2). Il ne peut donc subsister de doute sur le sens réel de ce terme religieux qui est d'origine juive et qui signifie : celui qui appartient aux Nations (*'umam*) autres que la juive. D'ailleurs, le Coran utilise des expressions qui affirment clairement que Muhammad savait écrire : « Tu ne récitais avant [le Coran aucune autre] écriture et tu ne la traçais point de ta main droite » (29,48) ; ce qui est une affirmation implicite de la capacité habituelle du Prophète à « écrire de sa main droite ». D'ailleurs, on voit mal comment Khadîja, sa première épouse, aurait engagé un illettré en tant que son agent commercial appelé à marger des registres et à signer ou à produire les textes des contrats commerciaux... Il est évident que cette thèse sur l'illettrisme de Muhammad est une invention post-prophétique destinée à justifier le caractère miraculeux de la révélation coranique.

[363] Haldar, *Associations*, 189.

[364] Goldziher, *Abhandlungen*, 17.

[365] Kramer, *Kingship*, 174.

structurée sur le même modèle mésopotamien, et assume la même fonction sacerdotale. Ce que nous voyons illustré clairement à La Mecque où les œuvres poétiques (*qasîda*) primées sont désignées comme des *muᶜallaqât*, ou *celles-qui-sont-accrochées*, sous-entendu : *sur les murs du temple de la Kaaba*. La dénégation de la poésie par le Coran s'explique par le souci de singulariser la révélation coranique par rapport aux autres formes d'activité oraculaire, et non pour des raisons institutionnelles. Preuve en est que Muhammad a investi Hassân Ibn Thâbit en tant que son poète attitré.

Le bienfait de la création du monde

Allah se présente à l'Homme avant tout comme le créateur du monde dans sa totalité. Rien au monde n'existe qui ne soit l'œuvre de Ses mains ou de Sa volonté, que ce soit dans la nature ou dans la culture.

Dans le domaine cosmique, Allah se présente à Ses futurs vassaux en ces termes : « Votre Seigneur, c'est Allah, qui créa les cieux et la terre en six jours, puis s'assit en majesté sur le Trône. Il couvre le jour par la nuit qui le poursuit, avide, tandis que le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à Son Ordre. La Création et l'Ordre ne sont-ils point à Lui ? Béni soit Allah Seigneur des Mondes ! » (7,54) Maître de la Création, Allah, « quand Il décrète un Ordre, alors, Il lui dit : « Soit ! et il est. » (2,117)

La création divine est similaire à celle des cosmogonies mésopotamiennes : elle ne procède pas par germination, mais par combinaison et agencement. La création se fait aussi par dédoublement, ou déplacement. Elle est une disposition ou agencement d'un décor et des acteurs sur un théâtre pour une pièce dont le scénario détaillé est « écrit » au commencement du monde. Ainsi, l'Homme est-il mélange d'argile et de souffle divin. Ou encore le ciel créé par *élévation* (88,18), exactement comme l'a fait Marduk en *élevant* une partie du cadavre de Tiamat pour en faire le ciel.

Le phénomène du jour et de la nuit s'effectue par décollement et par transvasement. La terre est créée par déroulement, comme un tapis, en « l'étendant » (79,3) De même que le passage à l'existence et à la vie de l'homme se fait en passant de l'état de mort à l'état de vivant : « Vous étiez des morts, alors Il vous a donné vie, puis Il vous fait mourir, puis, Il vous (re)donne vie, puis vous serez rendus à Lui. » (2,28)

Le ciel, on l'a vu, a été créé par un mouvement « d'élévation (*rufi^{c}at*) » (88,18), en sept couches « superposées (*tibâq^{an}*) » (71,15). C'est une construction en dur : « Et le Ciel, Nous l'avons construit

avec des mains (*bi-aydⁱⁿ*) [366]. » (51,47) Les Incrédules ne croient pas en la consistance solide, probablement en pierre, du ciel. De sorte que si un « pan (*kisfᵃⁿ*) du ciel » tombe sur terre, ils arguent qu'il ne s'agit là que d'un phénomène atmosphérique, ou que « de nuages amoncelés » (52,44).

Après la construction du ciel, vient le moment de la décoration : « N'ont-ils pas vu le ciel au-dessus d'eux comment Nous l'avons construit (*banaynâ*) et décoré (*zayyannâ*) ? » (50,6) « Nous avons décoré le ciel inférieur avec le décor-des-astres (*zînat al-kawâkib*). » (37,6) Après avoir créé les sept cieux (67,3), « Nous avons décoré le ciel inférieur avec des luminaires (*maṣâbîḥ*) » (67,5). La séquence : construire (*banâ*), puis décorer (*zayyana*), est un ancien cliché mésopotamien utilisé par les rois dans leurs récits de construction de temples dédiés à leurs patrons divins. Leur formule-séquence en accadien : *abnî ú-za-ʾ-in* est mot-à-mot la même que celle utilisée en arabe par le Coran.

Précisons encore ce stéréotype de la fondation des temples. Un des souverains babyloniens s'exprime ainsi : « J'ai couvert le plafond [du temple] avec de l'argent et je l'ai décoré avec des pierres précieuses. » [367] Ou : « Je construisais (*abnî*) des sanctuaires dans les cités d'Assyrie et de Babylonie, et je les décorais avec des placages d'argent et d'or. » [368] La formule coranique de « décorer (*zyn*) le ciel avec des astres (*kawâkib*) » était connue des Babyloniens : « Je couvris le mobilier de l'Esagil (= sanctuaire) avec de l'or rouge et la barque de la procession avec de l'or jaune et de pierres précieuses ; de sorte qu'il était décoré (*za-ʾ-in*) comme le sont les cieux avec les étoiles (*kakkabish*). » [369]

Dans la cosmogonie mésopotamienne ancienne datant au plus tôt vers 2000 ans av. J.-C, il existe trois cieux : le ciel le plus haut (*shamû elûti*), le ciel du milieu (*shamû qablûti*) et le ciel inférieur (*shamû*

366 Autre sens : *avec force.*
367 *CAD*, 21/48.
Ibid., 21/49.
369 *Ibid.*, 21/48

shaplûti). Ce dernier ciel a été créé de la pierre *ashpû* et des étoiles *Lumashi* y ont été assignées [370].

Outre ce trait de la cosmogonie mésopotamienne, le Coran a emprunté le nom de la matière avec laquelle a été créé le ciel médian. Ce dernier a été en effet construit avec de la pierre *siggilmut*, que le Coran transforme en pierre de *siggîl*[in] . C'est avec cette pierre qu'Allah a détruit la cité de Sodome : « Et Nous avons fait pleuvoir dessus des pierres de *siggîl* amoncelées [comme des nuages]. » (11,82) Et c'est aussi avec cette même pierre que l'armée d'Abraha, vice-roi du Yémen, fut décimée vers 530 ap. J.-C. quand il s'attaqua à la Mecque : Allah « a envoyé contre eux des oiseaux *abâbîl* [371], les assomant avec des pierres de *siggîl*. » (105,4) La pierre de *siggîl* est de la sorte une pierre spécifiquement céleste, tirée du ciel médian de la première cosmogonie mésopotamienne.

Cette construction du ciel a une double utilité : un régal pour les yeux, mais servant aussi de mesure du temps : « [Allah] a soumis pour vous le soleil et la lune sans répit. » (14,33) « Et Nous avons mis dans le ciel des signes zodiacaux, et Nous l'avons paré pour les spectateurs. » (15,17) « Béni soit Celui qui mit dans le ciel des constellations et y plaça un luminaire et une lune brillante. » (25,61) « Il est Celui qui fit du soleil une clarté et de la lune une lumière et qui détermina des mansions pour [la lune], afin que vous connaissiez le nombre des années et le comput. » (10,5) Les étoiles sont faites pour que l'homme puisse « se guider » (16,16). Toute la cosmogonie est conçue sur mesure au service de l'Homme : « Il a assujetti pour vous la nuit, le jour, le soleil et la lune, et les étoiles [vous] sont soumises par Son Ordre. » (16,12) De même que la terre fut aussi rendue à son tour « très soumise » pour que l'homme puisse « s'y déplacer et y trouver sa nourriture » (67,15). A ce propos, remarquons que la terre, contrairement au ciel, a été créée d'un seul tenant. Mais une seule fois le Coran fait état de sept terres : « Allah est Celui qui a créé sept cieux, et a fait de la terre autant [de terres] que ceux-là. » (65,12)

---

370 St. Langdon, *The Legend of Etana*, 3.

371 Mot d'origine hébraïque qui signifie *dispersé*. La Bible (*Genèse*, 11,8) l'a utilisé pour évoquer la *dispersion* des peuples à partir de la tour de Babel, en en faisant un jeu de mots avec *Babylone*.

Mais, il ne suffit pas de créer un bel univers tourné entièrement au service de l'homme, encore faut-il le préserver de l'effondrement qui le guette à tout instant. En effet, l'édifice cosmique est tenu à bras le corps par Allah, de quoi impressionner le vassal des bienfaits inépuisables du pacte auquel il est appelé à adhérer. Allah « soutient le ciel pour qu'il ne tombe pas sur terre, sauf sur son ordre » (22,65) et « pour qu'ils ne s'effondrent point ». (35,41) De même qu'Allah veille au bon ordre de marche des objets célestes : « Le soleil n'a pas à atteindre la lune, ou la nuit à devancer le jour, et chacun navigue sur sa barque. » (36,40)

C'est ainsi qu'Allah se présente comme celui qui empêche le mélange des Eaux : « C'est Lui qui a fait confluer les Deux Mers : celle-ci potable et douce, celle-là saumâtre et non potable ; et entre les deux, Il a placé une barrière (*barzakh*) et une limite respectée. » (25,53) [372] « Qui d'autre [...] a placé entre les Deux Mers une barrière (*hâjiz*) ? » (27,61) Il s'agit ici manifestement des eaux salées de la mer et des eaux douces des fleuves. Leur séparation miraculeuse a fasciné nos ancêtres orientaux, toujours anxieux de voir l'eau salée se mélanger à l'eau douce souterraine, et mettre en péril leur existence. D'où la place du miracle de la séparation de ces eaux dans leurs cosmogonies.

On en trouve trace dans l'Apsu mésopotamien, fleuve cosmique du grand dieu Enki/Ea, père et roi des dieux, créateur des cieux et de la terre et maître de la sagesse. André Caquot cite R. Follet qui a fait un rapprochement entre ce dieu mésopotamien et le dieu cananéen El, dont le domicile se trouve au milieu des deux Eaux [373]. L'expression consacrée pour désigner le domicile du dieu El est : « à la source [374] des fleuves, au milieu du cours des Deux Océans. » Dans le cycle de Baal, la déesse Athirat se rend auprès de El pour lui demander de construire un temple pour le jeune et héroïque dieu Baal : « Alors, elle se rend auprès d'El,/ à la source des fleuves,/ au milieu du cours des

[372] *Cf.* : 55,19-20.
[373] Voir : Caquot, *Textes Ougaritiques*, 61-67.
[374] Variante : *aux sources*.

deux Océans » [375]. El étant le véritable ancêtre d'Allah, de par ses principales épithètes et attributs, nous ne nous étonnons pas de trouver dans le Coran des éléments rattachés à la principale divinité ougaritique. Signalons que El porte les mêmes épithètes héritées par Allah : « le Bienfaiteur, le Dieu de Miséricorde » [376].

La création de l'homme

La création de l'homme constitue naturellement de loin le bienfait le plus important dans tout ce qui a pu être créé. Ce chef d'œuvre divin a cependant été conçu selon une formule qui rend parfaitement envisageable sa recréation pour qu'il puisse rendre compte de sa fidélité au pacte conclu avec Dieu.

La fabrication de l'Homme se présente de prime abord comme une œuvre de perfection, « en la meilleure configuration (*fî ahsani taqwîm*^{in}) » (95,4). Cette ingéniosité nous rappelle le Poème du Supersage (*Atrakhasîs*), datant vers 1700 et composé à Babylone. L'Assemblée divine, ayant décidé de fabriquer l'Homme pour soulager la classe des divinités mineures vouées aux corvées et aux tâches pénibles, elle a confié ce projet à la sage-femme des dieux : *Mammi-l'Experte*. L'homme a été alors fabriqué à partir du mélange de l'argile et du sang d'un dieu sacrifié à cet effet. Cette idée va inspirer en partie l'anthropogonie biblico-coranique.

Mais, entre-temps, un autre grand poème, vu précédemment, va reprendre un demi-millénaire plus tard, le même thème . Il s'agit de la glorification de Marduk où l'on fait dire à ce tout nouveau roi des dieux babyloniens : « Je vais condenser du sang, / Constituer une ossature / Et susciter ainsi un Prototype humain, / Qui s'appellera « Homme » ! / Ce Prototype, cet Homme, Je vais le créer / Pour que lui soient imposées les corvées des dieux / Et qu'eux soient de loisir » [377]. Cette création à partir d'un sang « condensé », ou autre traduction possible : sang « coagulé », se retrouve dans l'anthropogonie coranique. C'est ainsi que les deux premiers versets, que la

---

375 Caquot, *Textes Ougaritiques*, 204.
376 Caquot, *Textes Ougaritiques*, Pl X : IV, Colonne L, vers. 13.
377 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 638.

tradition musulmane considère comme les premiers à avoir été révélés à Muhammad, annoncent en ces termes la création humaine : « Proclame au Nom de ton Seigneur qui a créa ! Qui créa l'homme d'un sang coagulé (*ᶜalaq*). » (96,1-2)

Il serait convenable de distinguer dans l'anthropogonie coranique deux ordres de création : la création du prototype humain, Adam, et la création-perpétuation de l'espèce par la procréation. Nous allons voir que ces deux processus sont similaires. Mais l'élément du *ᶜalaq* appartient essentiellement à la deuxième création. C'est ce qu'illustre ce verset : « C'est Lui [Allah] qui vous a créés à partir de terre (*turâb*), puis d'un sperme (*nuṯfat*), puis d'un [sang] coagulé (*ᶜalaq*), puis Il vous fait sortir enfants, puis vous atteignez la force de l'âge, puis vous devenez vieux. » (40,67) Cette séquence est encore mieux explicitée dans cet autre verset : « Ô Gens ! Si vous êtes saisis de doute au sujet de la Résurrection, alors [sachez que] Nous vous avons créé de terre, puis d'[une goutte de sperme] éjaculée (*nutfat*), puis d'un [sang] coagulé, puis d'une [bouchée de viande] mâchée (*muḏgha*) [partie] transformée (*mukhallaqa*) et [partie] non transformée, [cela] pour que Nous vous détaillions [la création de l'homme]. » (22,5) La phase de la « transformation » a tout l'air de désigner, dans ce processus de gestation, la transformation de la viande « mâchée » en os : « Nous avons créé l'homme à partir d'une masse d'argile (*ṭîn*), puis Nous en avons fait une [goutte de sperme] éjaculée [posée] dans un réceptacle sûr, puis Nous avons transformé (*khalaqnâ*) la [goutte de sperme] éjaculée en un [sang] coagulé. Alors Nous avons transformé ce [sang] coagulé en une [bouchée de viande] mâchée, puis Nous avons transformé cette [bouchée de viande] mâchée en os. Alors, Nous avons recouvert les os de chair. Puis Nous l'avons [l'Homme] fait [ainsi] une nouvelle Créature (*khalq*). Gloire à Allah, le meilleur des Créateurs. » (23,12-14)

Nous pouvons tirer de ce processus deux importantes observations. Tout d'abord, le rôle de la femme dans la procréation se limite seulement à servir de « réceptacle sûr (*qarâr makîn*) » (23,13) à la matière séminale de l'homme, à l'image de la terre qui conserve en son sein la graine de semence. L'autre enseignement, c'est que le sperme est censé provenir d'une « masse d'argile » (23,12) qui semble se confondre avec l'argile avec laquelle Allah a créé le prototype

humain : Dieu « a commencé la création de l'homme à partir de l'argile » (32,7) [378]. Celle-ci est décrite comme une « argile [tirée] d'une boue malléable (*salsâl min hama'in masnûn*) » (15,26 & 33), ou une « argile comme [celle de] la poterie » (55,14). Ce qui, en tout cas ressort de ces processus, c'est que l'anthropogenèse et la procréation ont toutes les deux une même matière originelle : l'argile. Cet aspect illustre l'identité conçue entre ces deux phénomènes, ce qui est de nature à prouver que la paternité réelle de la procréation revient à Allah, puisqu'il procède pratiquement comme lors de la création du prototype adamique. C'est ainsi que la procréation est désignée ci-dessus comme « une nouvelle Création » (23,14).

D'ailleurs, nous ne pouvons pas exclure que le processus de l'anthropogenèse n'ait pas comporté le passage par le sang coagulé, comme pourrait le suggérer les versets cités (96,1-2), qui peuvent s'appliquer à la fois à l'anthropogenèse comme à la procréation. C'est que la description extrêmement succincte faite de l'anthropogonie, se limitant à dire qu'Adam a été créé d'argile, inclut forcément une transformation qui passe par le sang, les os et les chairs, identiquement aux transformations qui se déroulent *in uterus*. Nous pouvons même en conclure que la création du prototype humain s'est faite sur le modèle de l'idée que l'on se faisait en Orient de la gestation du fœtus dans le sein maternel.

En tout cas, le passage décisif de l'argile au sang et à la chair reste assez obscur dans le Coran. L'anthropogenèse n'en dit pas mot. Et le processus de la procréation, on l'a vu, fait dériver la matière séminale d'une « masse d'argile (*sulâlat min tîn*) » (23,12). Cette dernière explication est cependant d'une grande importance, car elle tente d'aller au-delà de la matière séminale en tant que source première de la gestation de l'homme. Cette réduction de la semence humaine à de l'argile annihile la prétention humaine de s'approprier la procréation. La vraie semence, c'est la terre avec laquelle Adam a été créé par Dieu. Le vrai géniteur, c'est donc Allah.

Le lien génétique entre l'homme et la terre s'illustre aussi à travers la sexualité assimilée, selon un cliché bien oriental, à un acte de

[378] *Cf.* : 17,61 ; 38,71 & 76.

culture agraire, de « labour » : « Vos femmes sont un labour (*harthun*) pour vous. Venez à votre labour comme vous voulez. » (2,222-223) [379]

On l'a dit, l'association entre la sexualité et le labour est un thème mésopotamien fort répandu au Moyen-Orient ancien, remontant au moins au début du III[ème] millénaire avant l'ère chrétienne. Il s'agit notamment pour le roi sumérien de favoriser la fertilité du sol en s'unissant physiquement avec la déesse de la fertilité Inanna. Le premier roi connu à avoir pratiqué cette hiérogamie est Dumuzi [380], roi d'Uruk, le Tammuz de la Bible.

Création originelle, procréation et sexualité se réfèrent toutes à la fois physiquement et allégoriquement à la terre et à la culture, ce qui permet au Coran de justifier *scientifiquement* la possibilité de la résurrection du corps humain : « Allah vous a parfaitement cultivé (*'anbata*) [comme une plante] à partir de la terre, puis Il vous y refait, et Il vous fait immanquablement sortir [d'elle pour le Jour du Jugement]. » (71,17-18) Cette formule, on le voit, résume en peu de mots toute l'idéologie de la création humaine, toute tournée vers l'ultime finalité de la comparution de l'Homme devant Son Juge. Le paradigme de la culture a ainsi permis de garantir le but recherché par l'anthropogonie coranique, de la même manière que la symbolique sexuelle a été utilisée par les Mésopotamiens pour garantir « techniquement » la procréation agricole. Maître de la Création, Allah est aussi Maître de la recréation qui assure le moment judiciaire pour celui qui contrevient au pacte.

---

379 Difficile ici de savoir si la première proposition vise une interdiction dans l'acte d'amour, d'autant plus qu'Allah n'a pas spécifié ce « par où» il a ordonné d'approcher les femmes. En tout cas, la dernière phrase citée enlève toute restriction dans l'approche des femmes...

380 Ce « labour » d'Inanna a été chanté dans cn poème, dans des termes *crus* : « Quant à moi [Inanna], ma vulve, / Pour moi, le monticule entassé, / Moi la pucelle - qui la labourera pour moi ? / Ma vulve, le sol mouillé - pour moi, / Moi, la Reine : qui mettra là son oeuf ? » Et Dumuzi de répondre : « Ô Dame souveraine, le Roi la labourera pour toi, / Le Roi, Dumuzi, la labourera pour toi ! » Et la déesse de l'amour de répliquer : « Laboure ma vulve, homme de mon cœur ! » (Kramer, *L'Histoire*, 218.)

Les clauses du traité

Ce prologue historique - cosmogonique et anthropogonique - a pour seule fin de fonder *de droit* le pacte de soumission imposé au vassal. Et c'est alors qu'au nom de Ses prouesses créatrices et de Ses infinis bienfaits quotidiens en faveur de l'Homme que Dieu va lui énoncer son exigence essentielle qui fait à la fois l'objet de toute la Création - au sens du prologue -, et l'objet du traité : ce Souverain divin exige de son vassal humain le serment de *devenir son fidèle serviteur*.

Le service de Dieu : l'adoration

L'adoration et le service du Souverain divin sont le but ultime de la création des hommes et du monde et premier devoir du vassal : « C'est Lui Allah votre Seigneur, nul dieu que Lui, créateur de toute chose : adorez-Le donc (fa-*ʿbudûh*) ! » (6,102) « Ma terre est vaste : alors adorez-Moi ! » (29,56) « Je n'ai créé les Djinn et les Hommes que pour qu'ils m'adorent. » (51,56)

Et c'est naturellement le prophète qui sera chargé de faire parvenir cette clause essentielle du traité à ses destinataires : « Nous avons envoyé dans chaque Communauté un prophète [avec ce message :] « Adorez Allah ! » (16,36) « Nous n'avons envoyé avant toi [Muhammad] de prophète qu'en lui révélant : « Il n'y a de dieu que Moi. Adorez-Moi donc ! » (21,25) « Le Messie a dit : « Ô Fils d'Israël ! Adorez Allah, Il est mon Seigneur et votre Seigneur ! » (5,72)

Mais, en tant que le premier serviteur de Dieu et vicaire du Suzerain divin, le Prophète est invité à souscrire le premier au pacte : « Dis [toi Prophète] ! : On m'a ordonné d'être le premier à me soumettre (*'aslama*). » (6,14) « On m'a ordonné d'être le premier des Soumis (*muslimîn*) ». (6,163) « On m'a ordonné d'adorer le Seigneur de cette cité [la Mecque] qu'Il a sacralisée. » (27,91) « Dis : « On m'a ordonné d'adorer Allah, lui vouant un culte sincère » (39,11) ; et « On m'a ordonné d'être parmi les Soumis » (10,72).

Le culte domestique de Dieu

Le service de Dieu est l'objet même du pacte de vassalité. Être au service du Seigneur, c'est accomplir les mêmes fonctions que les Anges créés pour servir de serviteurs (*ʿibâd*) d'Allah : la glorification, le service domestique et le service militaire.

Arrêtons-nous au second de ces services : le service domestique. Comme tout Roi qui se respecte, la divinité a un palais où elle réside. Pour Allah, c'est le Temple de la Mecque. Ce Temple a besoin d'un entretien quotidien, et de la nourriture à fournir non seulement pour les préposés à cet entretien, mais surtout pour la divinité, qui elle aussi ne dédaigne pas les plaisirs de la vie. Surtout la nourriture. D'où les sacrifices cultuels offerts à Allah lors du pèlerinage à la Mecque. Ce sacrifice sanglant des « païens » est reconduit par le Coran, avec une liste de restrictions et d'autorisations qui ne sont pas nécessairement des innovations. Le terme technique désignant ce sacrifice pour Allah, c'est le *hady*, ou *offrande*. Il est dit aussi : *hady bâligha al-kaaba* : « une offrande consacrée à la Kaaba » (5,95).

Ce Temple a été consacré dans le Coran en ces termes : « Allah a fait de la *Kaaba* le Temple sacré (*al-bayt al-ḥarâm*), dressé pour les Hommes, pour le Mois sacré, pour l'offrande sacrificielle (*hady*), et pour les guirlandes [de ces victimes]. Cela pour que vous sachiez qu'Allah sait ce qui est dans les cieux et sur la terre et qu'Allah est au courant de toute chose. » (5,97) Cette dernière explication est intéressante. Nous avons là un des sens possibles du sacrifice : il s'agit, à travers ce geste, de signaler à Allah les biens que l'Homme a reçus de Lui. Par ce fait, et en dehors de ce fait, Allah peut savoir ce que l'Homme possède, et l'on ne pourra pas Le tromper. Cette précision coranique nous explique une des raisons d'être du pèlerinage : c'est l'acte de payer son tribut annuel à Allah, en Lui offrant le meilleur de ce que l'on a eu de Lui en animaux. C'est ce sens qui ressort de cette expression : « Nous les avons soumis [les animaux à sacrifier] à vous afin que vous proclamiez la grandeur d'Allah sur ce qu'Il vous a offert (*hadâkum*). » (22,37) L'offrande est l'acte symbolique de manifestation du lien de suzeraineté avec le

Souverain divin. Elle sert périodiquement de rappel (*dhikrâ*) du pacte de vassalité et du serment d'allégeance conclu avec le Seigneur.

Mais, qu'en est-il alors de l'alimentation d'Allah ? Celui-ci est formel : « Nous n'avons créé les Djinns et les Hommes que pour qu'ils m'adorent. Je ne veux d'eux ni moyens de subsistance (*rizq*), ni qu'ils me nourrissent. » (51,57) « Allah ne prend pas leurs chairs [des animaux sacrifiés] ni leur sang. Mais, ce qu'Il prend de vous, c'est la crainte (*taqwâ*) [que vous avez de Lui]. » (22,37)

Le problème des moyens de subsistance des dieux s'était déjà posé en Mésopotamie du temps où les Hommes n'étaient pas encore créés. En ces temps, nous informe le Poème du Supersage *Atrakhasîs*, la classe des divinités privilégiées, les *Anunnaki*, comme on a eu l'occasion de le voir auparavant, avaient à leur disposition des divinités mineures, les *Igigi*, constituant une véritable classe servile entièrement vouée à leur entretien : « Lorsque les dieux faisaient [comme] l'homme, /Ils étaient de corvée et besognaient : /Enorme était leur besogne, /Leur corvée, lourde, infini leur labeur » [381]. Les travaux agricoles épuisaient ces misérables divinités, condamnées à préparer la nourriture gargantuesque de leurs maîtres. Une grève générale éclata alors, suivie d'un mouvement insurrectionnel. Les grandes divinités furent alertées et sommées de trouver une solution. Le poème nous raconte alors l'idée géniale de décharger les Igigi de ces corvées épuisantes en les refilant à une nouvelle classe conçue spécialement à cet effet : les Hommes. Et l'on s'est mis aussitôt à en fabriquer en série.

Tel est, à l'origine, le destin de l'humanité : subvenir aux besoins des dieux. Cela ne s'est pratiquement pas démenti avec le mono-théisme, ni du temps où Allah déclarait se passer de la subsistance qu'Il recevait des Mecquois.

Nous savons que Son aïeul ougaritique, *El*, aimait la bonne vie, manger, boire, et passer du bon temps avec sa bien-aimée Athirat. Alors, pourquoi Allah dédaigne-t-Il la nourriture, tout en exigeant des hommes des offrandes sanglantes dûment spécifiées et quantifiées,

[381] Bottéro, *Mésopotamie*, 268.

sans parler du partage du butin de guerre ? C'est que nous nous situons ici dans le contexte du pacte de vassalité qui exige, selon les normes de l'époque, un tribut incompressible devant être versé au Seigneur. Mais ce tribut est bien moins un déplacement de richesse - dont les bénéficiaires sont les prêtres - qu'un signe visant à attester la soumission du serviteur à son maître. Le tribut est un élément essentiel du culte d'allégeance, une réactualisation périodique de la soumission, bien plus que la satisfaction des besoins du Souverain. C'est dans ce cadre, sans doute, qu'il faut comprendre l'insistance d'Allah sur Sa non consommation de la viande : réaffirmer le sens premier du sacrifice, tel que l'ont perçu aussi bien les Mecquois que leurs ancêtres Mésopotamiens. Pour ces derniers, nourrir les Dieux, c'était aussi la meilleure façon d'affirmer et de perpétuer la condition servile du *croyant*.

L'exigence affective

L'asservissement contractuel du vassal ne crée pas seulement un lien juridique entre les deux parties, mais il doit être accompagné d'une disposition sentimentale canonique par laquelle le Serviteur intériorise ce lien juridique. L'ordre de l'adoration et du service s'accompagne de l'exigence de la crainte (*taqwâ*) du Seigneur : « Craignez (*'ittaqû*) Allah, et sachez que le châtiment d'Allah est dur. » (2,196) Mais si c'est la crainte qui est exigée à l'égard de la divinité, le vicaire exige de son vassal l'obéissance : « Craignez Allah et obéissez-moi, [votre Prophète]. » (3,50)

Parallèlement à la crainte, il est aussi exigé du Serviteur d'éprouver de l'*amour* pour son Suzerain divin : « Dis : Si vous aimez [réellement] Allah, alors suivez-moi, Allah vous aimera. » (3,31) Cette exhortation s'adresse naturellement aux Mecquois qui ont pris l'habitude d'aimer Allah autant que les divinités mineures : « Parmi les gens, [il y a] ceux qui ont pris des parèdres en dehors d'Allah et qu'ils aiment autant qu'Allah. Mais ceux qui croient [à la prophétie de Muhammad] aiment Allah [encore] plus fort. » (2,165) L'amour éprouvé par les Mecquois pour Allah, quoique le Coran en ait dit ailleurs, est réel, et pose manifestement problème pour Muhammad qui a axé toute sa stratégie à monter Allah contre Ses adorateurs mecquois. Nous percevons cette gêne dans ce défi qu'on vient de lire,

lancé par Muhammad à ces amoureux d'Allah : « Si vous aimez [réellement] Allah... »

L'amour réciproque entre le Seigneur et son serviteur fait partie des obligations du contrat qui les lie. Les dépenses pour les pauvres sont censées se faire au nom de l'amour de Dieu : « celui qui apporte de l'argent, pour Son amour, aux Proches, aux Orphelins et aux Pauvres ». (2,177) « Ils donnent à manger, pour Son amour, au Pauvre, à l'Orphelin et au Captif. [Et ils disent:] « Nous ne vous donnons à manger que pour la face d'Allah. » (76,8-9) La locution : « pour Son amour (*ʿalâ hubbihi*) » semble être une expression consacrée dans le culte et les offrandes, comme on en trouve une illustration dans une inscription ex votive himyarite au British Museum [382]. On en a trouvé aussi trace dans le texte d'Eléphantine [383]. Dans le traité d'alliance entre David et Hiram de Tyr, celui-ci déclare « aimer » David [384]. Les textes assyriens définissent eux aussi les liens de servilité par l'amour : « Je suis un serviteur qui aime son maître, un serviteur dont le cœur est obéissant à son maître ». « Le serviteur qui aime la maison de son maître ». « Exactement comme un chien qui aime son maître » [385].

Le vassal est appelé à faire preuve de loyauté à l'égard de son suzerain, en faisant preuve aussi bien d'amour que de sincérité. Le Serviteur vient « à Allah avec un cœur pur (*salîm*) » (26,89), ou « un cœur repentant » (50,33). Il en a été ainsi avec Abraham qui « est venu vers son Seigneur avec un cœur *salîm* » (37,84). Cette sincérité et pureté ont pour contenu l'exclusion de toute attache à une autre autorité que celle du nouveau Seigneur. Dans ce sens, la sincérité implique la loyauté, *ʻikhlâs* : « Quand [les Mecquois] montent sur un vaisseau, ils prient Allah, en Lui vouant un culte exclusif (*mukhlisîn* = loyaux). » (29,65) Cela est à rapprocher du Poème du Supersage où celui-ci ordonna un culte exclusif à Namtar, dieu de l'Epidémie, pour

382 Müller, *Himyarische Studien*., 672.

383 Signalé par E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, 124 (Tafel 33 : 3). B.N. de Paris, cote : P 89ZA, in 8°.

384 Kalluveettil, *Declaration*, 84.

385 Waterman, *Royal Correspondance of the Assyrian Empire*, 620 rev : 5 ; 402 : 12 ; 281 rev : 29.

inciter celui-ci à cesser son œuvre maléfique [386]. L'Ange Iblîs, lors de son pacte avec Allah, a pris cet engagement : « Je vais les [Hommes] tromper, sauf les loyaux (*mukhlis*) parmi Tes Serviteurs. » (15,40) Le mouvement des *hanifs*, qui existait à la Mecque avant le commencement de la prophétie de Muhammad, et qui a été largement intégré dans la théologie coranique, est fondé sur ce principe de l'exclusivisme ou de l'hénotisme. Abraham y est présenté comme le Premier hanîf, ce qu'il prouva en détruisant les idoles de son père, et en en épargnant la plus grande.

A propos de cette affectivité canonique, il reste à dire un mot sur la fraternité qui lie les vassaux entre eux. C'est qu'un des effets de l'entrée en vassalité, au service d'un nouveau seigneur, c'est de devenir *frère* des autres vassaux soumis au même suzerain. Le Coran l'explique clairement : « Rappelez-vous le bienfait d'Allah sur vous quand vous étiez des ennemis, alors Il a établi la concorde entre vos cœurs, [de sorte que] vous devîntes par son bienfait des frères (*'ukhwa*). » (3,103) La fraternité, en accadien : *akhkhûtu*, (même racine en arabe), est le lien spécifique qui lie deux alliés et exprime l'alliance politique entre pairs. C'est ainsi qu'en Mésopotamie, les rois s'appellent entre eux *akhu* = frère [387]. Amour et fraternité sont des concepts juridiques induits par le pacte qui lie deux parties égales ou qui soumet le faible au fort. La féodalité chrétienne occidentale a hérité de ce type de liens institutionnels de vassalité qui dominèrent le Moyen-Orient ancien, puis le Moyen-âge chrétien [388].

---

386 Bottéro, *Lorsque les Dieux*, 542.

387 Et moins fréquemment *tappû* = collègue.

388 Le lien de fraternité institué par le traité de vassalité ne doit cependant pas faire illusion sur sa nature humaniste. La fraternité n'est pas synonyme d'humanisme, car la raison d'être de l'homme est toujours son Seigneur, et jamais l'homme. Faire du bien cesse d'être du ressort du lien que peut avoir l'homme avec son prochain : il est détourné par le Maître pour le transformer en une affaire qui ne concerne que la relation entre Dieu et son vassal humain. Le bon croyant doit dire à son prochain : « Nous ne vous donnons à manger que pour la face d'Allah. Nous ne voulons de vous ni récompense, ni remerciement. » (76,9) La comptabilité horizontale est détournée au profit de la comptabilité verticale. Aimer son prochain, lui témoigner de la bonté sont des opérations destinées à satisfaire le Maître du monde, pas l'humanité. La fraternité féodale ne peut avoir d'autre perspective que le lien du vassal à son Seigneur. Ce sont là les limites de l'humanisme oriental et féodal chrétien.

La protection sociale

Les clauses sociales du traité de vassalité que nous abordons dans ce paragraphe nécessitent une remarque générale pour mieux saisir l'esprit qui les anime. Car, il est urgent de nous débarrasser tout de suite de l'image d'Épinal que nous avons héritée d'une longue tradition exégétique qui veut voir à travers les prescriptions sociales du pacte coranique une volonté de révolutionner l'ancienne société, ou du moins de la transformer. Il n'en a rien été !

C'est que le pacte qu'Allah entend imposer à la Mecque annonce ouvertement sa volonté de rester fidèle à la tradition séculaire et authentique des Mecquois : « Allah veut vous montrer et vous diriger [dans le sens] de la tradition (*sunna*) de ceux qui vous ont précédés. » (4,26) Cette déclaration vient conclure une longue énumération détaillée des prescriptions coraniques sur le mariage et l'héritage. Ainsi, loin de vouloir bouleverser les coutumes des Arabes païens de la *jâhiliyya*, Muhammad les a instituées en tant que critère de légitimation des prescriptions coraniques.

Il en est ainsi de la prescription du jeûne : « Ô vous qui croyez, il vous a été décrété le jeûne, comme il a été décrété à ceux qui sont avant vous. » (2,183) De même que la loi de la guerre qui refuse la reddition des combattants vaincus est fondée sur une tradition divine ancienne : « Leur foi (*imân*) [c'est-à-dire leur *conversion* tardive dans le camp adverse] ne leur a pas servi, dès lors qu'ils ont subi notre violence. [Ceci est une] ancienne coutume (*sunna*) d'Allah pour ses Serviteurs. » (40,85) De même que les décrets spéciaux en faveur de Muhammad s'inspirent d'une vieille coutume divine relative aux anciens prophètes : « Un prophète ne devrait pas être gêné pour ce qu'Allah lui aurait imposé : [c'est] une coutume d'Allah pour les prophètes révolus. » (33,38)

La tradition est aussi revendiquée à travers l'injonction répétée au bon croyant de modeler sa façon de se comporter socialement selon la coutume ou les (bons) usages ancestraux « connus (*bi al-maᶜrûf*) ». L'expression consacrée en ce sens est : « ordonner le [bon usage] connu (*maᶜrûf*), et interdire le blâmable (*munkar*) » (3,104 & 110).

Si le *maᶜrûf* désigne le bon usage *connu*, son opposé *munkar*, se réfère, selon sa racine accadienne : *nkr*, à ce qui est *étranger*, pour donner le sens actuel de *réprouvé*. Le terme de *maᶜrûf* désigne, quant à lui, à la fois ce qui est habituel et spécifique à la communauté, et par extension, ce qui est convenable et correct.

Le respect du bon usage et le rejet du blâmable, dans le sens que l'on vient de préciser, sont les règles mêmes adoptées par Allah : « Ceux qui ordonnent le bon usage, et qui interdisent le blâmable, et qui préservent les lois (*ḥudûd*) d'Allah... » (9,112) Les prescriptions sont désignées ici par *ḥudûd*, qui veut dire littéralement *frontières*. Nous pouvons dire que ces frontières d'Allah s'arrêtent aux frontières de la communauté et de ce qui constitue son héritage traditionnel.

Venons-en maintenant aux clauses sociales elles-mêmes. Quand Muhammad a été interrogé sur les dépenses réglementaires à faire au nom de Dieu, Allah donna cette réponse : « On te demande (*yas'alûnaka*) [un oracle sur] ce qu'ils [doivent] dépenser. Réponds : « Ce que vous dépensez en bien, c'est pour les deux parents, les proches, les orphelins, les faibles (*masâkîn*), et les voyageurs, et ce que vous faites de bien. » (2,215) Dans une autre énumération, on y a ajouté les *captifs* (76,8). Dans le traité conclu par Allah avec les Juifs, l'énumération des protégés sociaux n'en est pas très différente : « Et quand Nous avons pris le pacte des Fils d'Israël : « N'adorez qu'Allah, et [faites] du bien aux parents, les proches, les orphelins et les pauvres [389]. » (2,83)

Autre règle stipulée dans la liste des bonnes actions, celle de ne pas frauder dans les poids et mesures : « Donnez juste mesure quand vous

[389] Dans cette liste des bénéficiaires des dépenses au nom d'Allah, il y a une catégorie importante qui est curieusement absente du Coran : les *veuves*. Il n'en a pas moins été question du veuvage dans un seul passage : « Ceux qui sont morts parmi vous, et laissant des épouses (sic !)... » (2,234) Mais, cette disposition réglemente seulement les conditions de mariage avec les veuves, sans qu'il y ait ici affirmation d'une protection particulière en leur faveur. Outre les catégories citées des parents, de l'orphelin et du faible, la protection s'étend « au client par parenté ou par promiscuité, au compagnon par promiscuité, aux voyageurs et à vos esclaves » (4,36).

mesurez, et pesez avec la balance [la plus] exacte ! [...]Ceci [fait] partie de ce que t'a révélé ton Seigneur en Sagesse. » (17,35-39) La fraude dans les poids et mesures a dû aussi préoccuper la majorité des législateurs antiques qui ont pris soin de la mentionner en toutes lettres dans leurs codes.

Cette Sagesse qui se veut traditionnelle, remonte effectivement aux plus anciennes sociétés moyen-orientales. Les préambules des codes orientaux de lois ont insisté sur la protection des veuves, des orphelins et des faibles, avec d'autres recommandations qui se retrouvent pour la plupart dans le code coranique.

Le plus ancien code mésopotamien connu, et qui remonte à trente siècles avant la révélation du Coran, annonce dans ses grandes lignes les dispositions que nous venons d'énumérer et ce pratiquement dans le même esprit. Il s'agit d'un code promulgué vers 2400 ans av. JC par Urugaguna, vicaire (*ensi*) de la ville sumérienne de Lagash, où il prit fermement la défense de « l'homme de peu » [390], et s'attaqua aux voleurs et aux criminels. Dans un pacte conclu avec son dieu Ningirsu, l'*ensi* de Lagash s'engagea, en outre, à défendre la veuve et l'orphelin [391]. Trois siècles plus tard, le fondateur de la III^{e} dynastie d'Ur, Ur-Nammu, promulgua à son tour un code veillant à ce que « l'orphelin ne devienne pas la proie du riche, la veuve la proie du puissant, l'homme d'un sicle la proie de l'homme d'une mine [392] ». Nous trouvons aussi une disposition qui remplace la loi du talion par des amendes pécuniaires [393]. Dans ce domaine le Coran reste quelque peu en retrait par rapport à cette évolution : « Si vous châtiez, châtiez de la même façon que vous aurez été châtiés. [Mais] certes si vous êtes patients, ce sera un bien pour ceux qui auront été patients. » (16,126) [394] La loi du talion est confirmée, alors que la compensation pécuniaire n'est ici que facultative [395].

---

390 Le *meskîn* du Coran.
391 Kramer, *L'Histoire*, 75-76.
392 1 mine = 60 sicles.
393 Kramer, *L'Histoire*, 78-81.
394 *Cf.* : 42,40 ; 2,178.
395 *Cf.* : 5,45.

Concernant les punitions corporelles pour des délits mineurs, les codes mésopotamiens ont prévu, entre autres, l'ablation des membres et de certaines parties du visage. Le Coran n'a retenu que l'ablation de la main pour le voleur : « Le voleur et la voleuse, coupez leurs mains, en compensation de ce qu'ils se sont acquis, rude châtiment de la part d'Allah [...] Et celui qui s'est repenti après son injustice, et qui a fait amende honorable, Allah le gracie. Allah est absoluteur et miséricordieux [396]. » (5,38-39)

Nous retrouvons les mêmes dispositions coraniques dans le fameux Code de Hammurabi, roi de Babylone (1728-1686). Dans son prologue, il est question de faire régner la justice et d'empêcher que les puissants oppriment les faibles, de sorte que le Soleil, *Utu-Shamash*, dieu de la justice, puisse se lever sur les gens [397]. Ce roi améliora la condition des catégories les plus défavorisées, distribuant des parcelles de terre aux nomades mais aussi aux *moushkênou* (les *meskîn*), sous prolétariat de la grande cité sumérienne.

En général, c'est le dieu Soleil *Utu* qui est garant de la justice. Cependant, le code d'Urugaguna s'est placé sous la protection de *Nanshe*, la déesse de la ville sumérienne de Lagash, et garante de la justice : « Celle qui connaît l'orphelin, celle qui connaît la veuve, /Celle qui connaît l'oppression de l'homme par l'homme, qui est la mère de l'orphelin. / Nanshe prend soin de la veuve, /Fait rendre justice au plus pauvre/ Elle est la reine qui attire le réfugié en son giron. / Et qui trouve un abri pour le faible. » [398]

Quant au respect des parents sur lequel insiste le Coran, il a été recommandé vingt sept siècles auparavant, par Shulgi, autre roi d'Ur (vers 2093), en ces termes : « La mère parle aimablement à son fils, le fils répond en disant la vérité à son père. » [399] Plus d'un siècle plus tard, le roi Ishme-Dagan (env. 1954-1935) se targue du fait que durant

---

396 Notons ici que s'il est clair que cette clause du pardon annule pratiquement ce châtiment brutal, la législation orthodoxe musulmane n'a pas jugé bon d'en tenir compte.

397 Fensham, *Widow*, 130.

398 Kramer, *L'Histoire*, 135.

399 Kramer, *Kingship*, 175.

son règne, « le frère dit la vérité à son frère », « le père est respecté », « la grande sœur n'est pas démentie », « la mère est crainte » [400].

Le thème de la protection de la veuve et de l'orphelin en particulier, qui apparaît comme un stéréotype dans la formule de la protection sociale, tant à la Mecque - à l'exclusion de la *veuve* - qu'en Mésopotamie, remonterait à une antiquité encore plus haute que celle des codes découverts à ce jour, sachant que la civilisation moyen-orientale a été fondamentalement guerrière, et qu'elle a constamment produit de ce fait des veuves et des orphelins en nombre. Cette véritable catégorie sociale se devait d'être particulièrement protégée, ne serait-ce que pour le moral des troupes. Et c'est ce que les chefs de guerre ont compris très tôt. Un écho lointain de cette préoccupation nous est parvenu du souverain néo-assyrien Sargon (721-705) lors de son expédition en Urartu (vers 714). A la fin de la guerre, ce roi envoya ce mot à l'un de ses gouverneurs : « Fais une enquête minutieuse afin d'enregistrer la liste des soldats tués, de leurs fils et de leurs filles et envoie-la moi. Je crains que quelqu'un n'ait réduit en esclavage une veuve, un orphelin ou une orpheline. » [401]

Les prescriptions alimentaires

La réglementation coranique des interdits alimentaires s'est résolument inscrite dans le cadre des bienfaits d'Allah pour les hommes. Par conséquent, elle a été largement libérale. Cependant, elle a été appelée à tenir compte de certains interdits prescrits par la tradition arabe ou abrahamique. De même qu'elle prit certaines dispositions pour se démarquer du culte des divinités mineures. Enfin, elle s'est souciée de l'ordre public et du bon déroulement du culte, comme la prière.

Dans le discours sur les bienfaits d'Allah, qui appartient au genre du prologue historique, le vin apparaît comme une faveur divine : « Des fruits des palmiers et des vignes, vous en faites des boissons enivrantes (*sakar*^{an}) et une bonne source de revenus (*rizq*). En cela, il y a certes un signe pour un peuple qui raisonne. » (16,67)

---

400 *Ibid*.

401 Villard, *L'Armée Néo-Assyrienne*, 47.

Mais, hélas, cette divine boisson n'est pas sans effets pervers. C'est que le diable s'y est sournoisement glissé. D'où des précautions sont à prendre. Le souci d'éviter les inconvénients de ce don d'Allah pour l'humanité poursuit le croyant jusqu'au Paradis où le vin coule littéralement à flots. Le caractère miraculeux du vin paradisiaque ne se limite pas à l'immunité contre les maux de tête, il préserve aussi le Paradis des disputes et autres désagréments liés à l'ivresse : les élus « se mettent en compétition pour [boire] des coupes [dans le Paradis] où il n'existe ni bavardage ni agression (*ta'thîm*). » (52,23) [402]

C'est que le Paradis est traversé de « ruisseaux (*nahr*) de vin, volupté pour les buveurs » (47,15) et où le Seigneur des Croyants « les abreuve d'une boisson très pure » (76,21), d'un « vin rare et cacheté - son cachet est de musc - : que les amateurs se le disputent ! Un vin mêlé d'eau du *Tasnîm*, - source à laquelle boivent les Proches [d'Allah]. » (83,25-28) Et « on leur fera circuler des coupes d'un [vin] limpide, clair, volupté pour les buveurs, ne provoquant pas de maux de tête, inépuisable » (37,45-47).

La pureté (*muṭahhar*) et la limpidité (*maʿîn*) du vin paradisiaque sont des caractéristiques connues des Mésopotamiens. Il existe en effet pour eux, et à l'instar du Coran, une variété de vin dit « *clair*, c'est-à-dire *blanc* ou *rosé*, ou peut-être *jeune* », nous explique l'historien Finet. « Le même adjectif qualifie le vin employé pour les offrandes rituelles : en l'occurrence, on le traduit par *pur*, ce qui signifie qu'il est apte à un emploi liturgique, ou tout simplement qu'il n'est pas coupé d'eau » [403].

Or, voici que ces déclarations optimistes sur les bienfaits du vin viennent se faire tempérer à travers cette demande d'oracle : « On t'interroge [toi Muhammad] sur le vin et le jeu de hasard. Réponds : « Il y a en eux pour les gens un grand péché (*ithm*) et des bienfaits. Mais leur péché est plus grand que leurs bienfaits. » (2,219)

---

[402] *Cf.* : 56,18-25.

[403] Finet, *Le Vin il y a 5000 ans*, 123.

Remarquons ici que les termes de *'ithm* et *'athîm* (pécheur), s'emploient souvent avec agresseur (*mu'tadi*). Ils désignent des actes délictueux. La phrase oppose effectivement *'ithm* à bienfait (*manfa'a*), ce qui montre bien que ce péché désigne un acte délictueux induit par le vin, et qu'il ne s'agit pas d'un péché sacral lié à la substance du vin.

C'est ce qui ressort d'un autre verset, le deuxième et dernier verset coranique formulant des réserves au sujet de la consommation du vin : « Ô vous qui croyez ! le vin (*khamr*), le jeu de hasard (*maysir*), les stèles (*'ansâb*), les flèches divinatoires (*'azlâm*), [ne sont que] souillure (*rijs*) [faisant partie] de l'œuvre du Démon. Alors, évitez-les, peut-être serez-vous heureux. Car, dans le vin et le jeu de *maysir*, le Démon veut seulement susciter entre vous l'hostilité et la haine, et veut vous détourner de l'invocation d'Allah et de la prière. Cesserez-vous [de vous y adonner] ? » (5,90-91)

Le vin, tout comme le jeu de hasard, ne sont pas qualifiés d'impurs. Si le vin et le jeu ont bien des avantages (*manâfi'*), seuls leurs inconvénients, leurs effets pervers sont mis en cause : détourner du culte voué à Allah et porter atteinte à l'ordre public. Mais aussi perturber le bon déroulement de la prière : « Ô vous qui croyez ! N'approchez pas la prière en état d'ivresse (*sukâra*) afin que vous puissiez savoir ce que vous dites. » (4,43) Cette recommandation nous indique même que la prière et le vin ne sont pas incompatibles, tant qu'on n'est pas en état d'ébriété pouvant gêner le bon déroulement de l'office.

Il s'agit, comme on le voit, à travers les explications coraniques très précises, d'un appel au bon usage du vin plutôt qu'à son interdiction. Celle-ci serait d'ailleurs contraire à la place que le vin occupe dans les bienfaits qu'Allah a dispensés à l'humanité, tant pour son goût que pour le profit qu'il génère pour les hommes.

Le mal étant localisé, il n'y a plus de raison de priver l'humanité de ce bienfait, surtout les hommes pieux qui craignent Dieu et qui font des œuvres pies. C'est la disposition énoncée maintenant par le Coran accompagnant l'explication qu'on vient de lire sur les inconvénients du vin : « Il n'y a pas de grief à faire pour ceux qui croient et qui font des œuvres pies au sujet de ce qu'ils dégustent (*ta'ima*), du moment

qu'ils craignent [Allah] et croient et font des œuvres pies, puis qu'ils craignent [Allah] et croient, puis qu'ils craignent [Allah] et sont des bienfaisants. Et Allah aime les Bienfaisants. » (5,93) Cette disposition libérale en faveur des bons croyants consommateurs de vin ne fait que tirer les conséquences des motivations de l'appel à « cesser » et à « éviter » l'alcool : les hommes pieux qui font des dépenses en faveur d'Allah ne sauraient être sanctionnés pour des abus commis par d'autres croyants intempérants.

En outre, le Coran a confirmé implicitement, mais de la manière la plus claire, la permission de la consommation de l'alcool dans les listes des interdits alimentaires. Dans une exhortation adressée aux Mecquois pour les faire renoncer à leurs interdits, une liste d'interdits coraniques moins restrictive que celle des Mecquois a été dressée en ces termes : « Ô vous qui croyez ! mangez ces excellentes [nourritures] que Nous vous avons attribuées ! Soyez reconnaissants envers Allah, si c'est Lui que vous adorez. Allah vous a interdit la [chair d'une bête] morte, le sang, la chair du porc, et ce qui a été dédié à une autre divinité qu'Allah. » (2,172-173) On retrouve la même liste dans une autre sourate, avec cette conclusion : « Et ne dites pas à propos de ce que vos bouches profèrent mensongèrement : « Ceci est licite et ceci est interdit », dans le but de forger le mensonge contre Allah. » (16,115-116) Allah condamne ici sévèrement ceux qui rajoutent mensongèrement des interdits non mentionnés dans la liste. Or, cette liste des interdits ne mentionne pas le vin...

Enfin, dans une liste ultime et définitive sur les interdits alimentaires, les mêmes interdits ont été repris et complétés ainsi : « La [chair d'une bête] morte, le sang, la chair du porc, et ce qui a été dédié à une autre divinité qu'Allah, la bête étouffée, celle qui est tombée sous des coups, celle morte d'une chute, ou d'un coup de corne, celle mangée par un fauve - sauf si vous l'avez purifiée - celle égorgée sur les pierres dressées. Consulter le sort par les flèches est une perversité (*fisq*). Aujourd'hui, ceux qui sont des Impies désespèrent de votre religion. Ne les redoutez pas, mais redoutez-Moi. Aujourd'hui, J'ai complété (*'akmaltu*) pour vous votre religion (*dîn*), et J'ai achevé mon don pour vous, et j'ai agréé pour vous l'Islam comme religion. Quiconque sera contraint [d'en manger] durant une

famine, sans se précipiter volontairement dans le péché [sera autorisé à le faire], car Allah est absoluteur et miséricordieux. » (5,3)

On le voit, ce verset se devait d'être cité en entier. La religion (*dîn*) prend ici tout son sens coranique : un code de prescriptions et d'interdits. En dressant une liste complète et définitive en matière d'interdits alimentaires, Allah pouvait déclarer clore son Message. Or le vin y manque à l'appel. Ainsi, la liste définitive des interdits alimentaires, celle par laquelle Allah a clos la religion, autorise explicitement et définitivement la consommation du vin dans les limites déjà définies ailleurs dans le texte coranique.

Enfin, rappelons une dernière confirmation de l'autorisation du vin à travers l'affirmation de cette règle sur les interdits, énoncée à la suite du texte que nous venons de lire : « Aujourd'hui, il vous a été déclaré licites les bonnes [choses]. Le manger de ceux qui reçurent le Livre est licite pour vous, et votre manger est licite pour eux. » (5,5) Cette péréquation des interdits avec ceux des Judéo-chrétiens achève ainsi d'affirmer le caractère licite du vin, en illustrant encore une fois l'attachement du Coran à la tradition.

Les écrits bibliques apocryphes partagent avec le Coran son souci d'éviter que la consommation du vin ne dégénère en des comportements incontrôlables : « Celui qui boit du vin doit faire preuve d'une grande modération. La modération dans l'usage du vin consiste en ceci : tant qu'il garde un sentiment de retenue, qu'il boive ; s'il dépasse cette limite, aussitôt l'esprit d'égarement met en branle son esprit d'imagination ; il fait tenir à l'ivrogne des propos obscènes, il lui fait transgresser la loi (...). Si vous buvez du vin avec gaieté, que ce soit avec retenue dans la crainte de Dieu, aussitôt vient l'ivresse et se glisse l'impudence. Mais si vous voulez vivre dans la tempérance, abstenez-vous totalement du vin pour ne pas pécher par des insultes, des querelles, des calomnies, des infractions aux commandements de Dieu, et mourir ainsi avant votre temps » [404].

Remarquons, enfin, que ces réserves exprimées sur l'abus du vin s'inscrivent dans une longue tradition moyen-orientale. Autant les

[404] *Testament de Juda*, XIV, 7-8 & XVI, 2-3. ; Pléiade, 866-867.

Mésopotamiens consommaient du vin et de la bière avec leurs divinités, autant ils avaient redouté les méfaits de la boisson pour l'ordre public, voire même pour l'ordre établi.

Quant à l'interdit du sang, le Coran n'en donne aucune explication. C'est l'écrit apocryphe des *Jubilés* qui va cependant nous l'éclairer : l'homme peut manger les animaux, mais « gardez-vous seulement de manger la chair avec ce qui est son âme, le sang, car l'âme de toute chair est dans le sang, de peur que votre sang ne vous soit réclamé à vous-mêmes. » [405] Et c'est Noé qui aurait instauré cet interdit : « Noé et ses enfants jurèrent de ne jamais manger de sang d'aucune chair. » [406]

Sur la nudité

Il y a lieu de dire ici ce qu'il en est des prescriptions coraniques au sujet de la pudeur et des limites imposées dans le dévoilement du corps de la femme musulmane en public. La règle énoncée à ce sujet par le Coran est parfaitement claire. Elle dit précisément : « Dis aux Croyants de ne pas insister par leur regard et de cacher leurs sexes [...] Dis aux Croyantes de ne pas insister par leur regard et de cacher leurs sexes [...] et qu'elles rabattent leurs voiles (*khimâr*) sur leurs gorges. » (24,30-31) Ces versets sont décisifs quant à la doctrine du Coran sur les limites imposées aux femmes comme aux hommes de la nudité de leur corps en public. Les hommes et les femmes peuvent regarder mutuellement la nudité de leurs corps sans autre restriction que celle du sexe et des poitrines des femmes. Ainsi, aucune autre partie du corps n'est soumise à l'interdit. Observons, aussi, que même la vision du sexe n'est elle-même pas soumise à un interdit absolu : il s'agit seulement de ne pas « insister (*ghadda* = atténuer) » à regarder le sexe opposé ou la poitrine des femmes.

Ces versets ruinent les tentatives des docteurs de la loi musulmane à faire croire que le Coran aurait interdit la nudité du corps de la femme au regard des hommes. D'ailleurs, ces versets concernent, comme on le voit, aussi bien les femmes que les hommes.

---

405 *Jubilés* VI,7 ; Pléiade, 663.
406 *Ibid.*, VI,10 ; Pléiade, 663.

En fait, les ᶜUlamâ' musulmans se sont appuyés sur des prescriptions imposées aux femmes du Prophète pour en conclure à l'interdit de la nudité de tout le corps de la femme. Ces prescriptions ont été formulées dans le cadre de dispositions de bienséance prises pour limiter le sans-gêne de certains Compagnons du Prophète qui, lors de repas qui leur sont offerts, ont pris l'habitude de traîner en longueur chez lui et de pousser la familiarité jusqu'à importuner les femmes de leur illustre hôte : « Ô vous qui croyez ! n'entrez dans les appartements du Prophète que quand il vous est donné permission pour un repas [...] Dès que vous avez pris le repas, retirez-vous sans vous abandonner aux discussions. Cela offense le Prophète, et il est gêné à cause de vous. » Et le Coran d'enchaîner ainsi sur cette dernière recommandation : « Quand vous demandez un objet aux épouses du Prophète, demandez-le derrière un rideau (*hijâb*). » (33,53)

C'est cette dernière recommandation que les Docteurs de la Loi musulmane ont cru pouvoir retenir pour en faire le fondement de leur loi sur le *hijâb*, c'est-à-dire la nécessité pour la femme musulmane de cacher tout son corps, à l'exception, pour certains, du visage et des mains. C'est là, comme on le voit, une interprétation abusive du texte coranique qui a abouti à transformer le *hijâb*/*rideau* coranique en un habit musulman couvrant la totalité du corps féminin.

En outre, ces ᶜUlamâ' ont étendu abusivement à toutes les femmes musulmanes la règle de la réclusion derrière un rideau qui n'a été imposée qu'aux seules femmes du Prophète [407].

---

[407] Car, le Coran a légiféré souvent différemment pour les femmes croyantes et pour les femmes du Prophète qui ont bénéficié d'un statut juridique différent du reste de la Communauté musulmane. Cela ne veut pas dire que ce statut exceptionnel soit plus favorable ou plus libéral que celui des femmes musulmanes en général. Nous le voyons déjà avec la réclusion des femmes de Muhammad derrière un rideau, mais aussi avec l'interdiction qui leur a été imposée de se remarier après la mort du Prophète. Ce dernier interdit a été formulé dans le même verset (33,53) comportant la règle du *hijâb*. Enfin, la même sourate formule la règle exclusive pour les femmes du Prophète de leur double récompense et de leur double châtiment selon leurs actions (33,30-31). Il est donc évident que la règle de la réclusion des femmes du Prophète

Le Coran reste étranger à la doctrine qui veut interdire la vision du corps féminin, lui qui fait de la beauté féminine l'objet licite du ravissement des hommes, rendu possible dans une société vivant dans un climat chaud et habituée à porter des vêtements légers. Les Mecquois avaient, dans ces conditions, tout loisir d'admirer la beauté féminine de leurs concitoyennes, et même le Prophète ne s'en est pas privé, comme il ressort à travers l'ordre qui lui a été édicté par le Coran pour mettre fin à ses mariages à répétition : « Désormais, il ne te sera permis de n'épouser de nouvelles femmes que parmi tes esclaves. Et il t'est interdit d'échanger de nouvelles femmes contre d'autres, quand bien même tu serais ravi par leur beauté. » (33,52) Le ravissement de l'homme par la beauté féminine est ainsi parfaitement licite aux yeux du Coran, alors que la doctrine musulmane tente de l'empêcher par l'imposition du voile [408].

derrière un rideau est loin d'être dans l'esprit du Législateur une règle universelle.

[408] C'est là une disposition contraire à l'esprit du Coran, mais aussi aux moeurs des Arabes du vivant de Muhammad, où la nudité du corps féminin était, on l'a dit, chose banale. La recommandation faite par Allah d'*atténuer* le regard des hommes sur le sexe prouve, s'il en est besoin, le libéralisme qui était la règle en ce domaine. Et la nudité du corps féminin était si banalisée dans la mentalité de l'époque que les femmes accomplissaient leur pèlerinage et leurs tournées autour de la Kaaba dans leur plus simple appareil, sans qu'aucune interdiction n'ait été prononcée par le Coran contre cette pratique du vivant du Prophète.

De même, sur les champs de bataille, les Arabes avaient l'habitude d'amener avec eux leurs femmes, non pas pour batailler à leurs côtés, mais pour qu'elles s'exhibent partiellement nues devant l'ennemi, poussant ainsi leurs maris et leur clan à plus de bravoure pour mieux défendre leur honneur mis ainsi en jeu de façon aussi théâtrale et aussi dramatique. La tradition musulmane nous a même informé que Muhammad ne dérogeait pas à cette pratique quand il partait à la guerre en emmenant avec lui sa femme favorite Aïsha. Elle devait se dénuder elle aussi conformément à la coutume. Nous en avons une allusion explicite fort intéressante rapportée par Tabarî dans son récit sur la bataille dite du « Chameau », qui opposa en décembre 656, le calife Alî, cousin du Prophète, à Talha et Zubayr après la mort du calife Uthmân. Ce dernier fut assassiné dans des conditions troubles, faisant tomber les soupçons sur Alî, son successeur. Continuant la tradition de son mari, vingt-quatre ans après sa mort, Aïsha prit part à l'engagement contre Alî. Elle s'installa à moitié nue dans la litière portée par son chameau devenu l'enjeu

Les prescriptions au Prophète

L'on voit nettement prendre place dans le Coran des prescriptions particulières conçues exclusivement pour le Prophète, notamment dans la gestion de sa vie domestique, conjugale ou amoureuse. D'autres prescriptions, on l'a vu, s'adressent aux seules femmes du prophète. Les prescriptions spécifiques à Muhammad s'étendent même jusqu'au culte, où l'on voit le Prophète soumis à certaines prières [409]

Le prophète bénéficie du butin de guerre : « On t'interroge sur le butin. Réponds : « Le butin appartient à Allah et au Prophète. » Soyez pieux envers Allah ! » (8,1) Curieusement, cette prescription a été amendée un peu plus loin dans la même sourate dans un sens plus libéral : « Sachez que si vous avez pris du butin, le cinquième va à Allah, au Prophète, aux proches parents, aux orphelins, aux pauvres et aux voyageurs. » (8,41) Cette tradition d'affectation du butin au dieu et à son vicaire fait partie des lois de la guerre orientale. Un roi d'Assyrie, Tukulti Ninip II (889-884) parle lors de sa Sixième

---

de la bataille, conformément à la coutume guerrière arabe. Mais, le chameau fut atteint par des flèches ennemies, et Aïsha tomba avec sa litière. Elle s'écria à l'adresse de son vainqueur Alî : « Père de Hasan [= Alî] ! Tu es le maître ; sois clément ! » Alî ne répondit pas, rapporte Tabarî. « Il [Alî] fit appeler Mohammad, fils d'Abû Bakr, et lui ordonna de ramener sa soeur [Aïsha] à la ville. Mohammad s'étant approché, sa main, qu'il mit sous les rideaux de la litière, vint à toucher la poitrine nue d'Aïsha, qui s'écria : « Qui est-ce qui ose toucher mon corps, qui n'a jamais senti le contact d'aucune main autre que celle du Prophète de Dieu ? » - « C'est moi, ton frère ! répondit Mohammad, ne crains rien ! » Aïsha se rassura et rendit grâces à Dieu. » (Tabarî, *Chronique*, T. III, 661.)

Évidemment, ce récit dramatique est édulcoré. Il ne précise pas si Aïsha haranguait son armée derrière les rideaux de son *mahmal* ou à l'extérieur, conformément aux coutumes des batailles. Mais il témoigne d'un fait important : un quart de siècle après la mort du Prophète, les Qorayshites continuaient à faire participer leurs femmes à moitié nues à leurs batailles. (Morgenstern, *The Ark, the Ephod*, 218.) Cet incident prouve que l'attitude des Arabes face à la nudité féminine du temps de la révélation coranique appartient à un monde aujourd'hui révolu, y compris pour les Docteurs de la Loi des premiers siècles de l'Islam.

409 *Cf.* : 73,1-8, etc.

campagne d'offrir « deux-tiers [du butin] au dieu (...), un tiers pour mon palais, j'affectais. » [410] Le butin de guerre est une source de revenues essentielle pour le dieu et son représentant prophétique ou royal. La huitième sourate coranique porte le nom du « Butin (*al-'anfâl*) ».

La question des ressources de Muhammad a été abordée de nombreuses fois dans le Coran, mais souvent sous forme négative : « Dis : Je ne vous demande pas de salaire (*'ajr*). Je vous le laisse à vous. Mon salaire, je ne le demande qu'à Allah » (34,47), car « je ne suis pas de ceux qui sont coûteux [aux autres] » (38,86). Souvent, les anciens prophètes adoptent une attitude similaire et stéréotypée : « Je ne vous demande pour [ma prophétie] nul salaire. Mon salaire n'incombe que sur le Seigneur des Mondes » [411].

Ces affirmations, ou plutôt ces dénégations répétées et stéréotypées, sont faites pour signifier le contraire de ce qu'elles disent, et sont en fait des appels lancés aux croyants pour des contributions en faveur du couple Dieu-Prophète. Certaines dénégations se terminent par des *exceptions :* « Dis : Je ne vous en demande nul salaire, sauf [pour] celui qui cherche une voie amenant à son Seigneur. » (25,57) La formule peut être suivie par un appel encore plus explicite : « Et celui qui fait une bonne action, Nous lui en rajoutons une bien meilleure. Allah est absoluteur et reconnaissant (*shakûr*). » (42,23)

Et de même que le Prophète refuse tout salaire des hommes, de même son dieu, refuse à son tour toute subsistance qu'elle vienne de son prophète : « Nous ne te demandons aucun revenu (*rizq*). C'est Nous qui t'en fournissons » (20,132), ou des Hommes : « Je ne veux d'eux nul revenu (*rizq*), et Je ne veux pas qu'ils M'alimentent. » (51,57) Mais toutes ces dénégations sont, on le voit, de véritables appels à contribution qui ne peuvent être formulées directement sans d'évidentes conséquences sur leur image de marque souveraine.

Globalement, le Prophète, le premier à être appelé à répondre à l'appel de son dieu, assume en fait, avec ses épouses, une lourde

---

410 Scheil, *Annales*, 13.

411 Voir le cycle prophétique à la sourate 26.

charge en tant que vicaire et roi-prêtre. Son Seigneur n'hésite pas à l'épier étroitement et à le menacer vertement en cas de non exécution de sa mission. Son élection semble même un facteur aggravant lors du Jugement dernier.

Le service militaire

Une des principales clauses du pacte de vassalité, c'est le service militaire devant être assuré dans les rangs de l'armée du Suzerain. Le Coran définit les termes de cette clause comme suit : « Ô vous qui croyez ! vous indiquerai-Je une transaction qui vous sauvera d'un tourment cruel ? Vous croirez en Allah et en son Messager ! Vous mènerez combat dans le chemin d'Allah, par vos biens et vos personnes ! Cela est un bien pour vous, si vous saviez. [Si vous y souscrivez] Allah vous pardonnera vos péchés et vous fera entrer dans des Jardins où coulent [...] Ô vous qui croyez ! soyez les Alliés (*'anṣâr*) d'Allah. » (61,10-14)

Dans sa forme, ce traité d'alliance militaire paraît être égalitaire entre Allah et ses alliés (*anṣâr*). Mais cette transaction ne laisse pas de choix à ces alliés : un tourment les attend s'ils refusent de s'y engager. L'ambiguïté n'est pas aisée à lever, et peut-être n'est-elle pas due au fait que les « croyants » auxquels le pacte est proposé sont, sur le plan des rapports de force, en égalité avec le prophète et ne sont que des *'anṣâr*, c'est-à-dire de simples alliés. D'ailleurs, étymologiquement, ce terme correspond à l'accadien *naṣâru* utilisé en Mésopotamie dans des contrats entre partenaires égaux, où le roi protège comme il est lui-même protégé par eux.

Et pour encourager les futurs partenaires à cette entreprise, Dieu fait une proclamation solennelle sur le sérieux de ses promesses : « Allah a acheté aux Croyants leurs personnes et leurs biens, contre don à eux du Jardin. (...) Promesse ! Devoir [pour Allah] énoncé dans la Thora, l'Evangile et le Coran ! Or, qui donc, mieux qu'Allah, tient bien [au respect de] son pacte ? Réjouissez-vous de l'allégeance que vous avez conclue avec Lui ! C'est là le succès immense. » (9,111) L'engagement d'Allah est « l'anse la plus solide et sans fêlure » (2,256)

Cette situation particulière où le chef de guerre est à la recherche d'alliés montre que nous sommes ici dans un rapport de forces défavorable. Le prophète est obligé d'avancer un maximum de garanties en faveur de ses futurs alliés. La première d'entre elles, c'est l'engagement avec force d'honorer ses promesses. Mieux encore, pour les décider à s'engager à ses côtés, Allah est prêt à déroger au scénario classique conduisant au Paradis en supprimant l'attente du Jugement dernier, assurant par là au combattant mort sa survie immédiate dans l'au-delà, ainsi que la garantie des moyens de subsistance pour sa famille : « Et ne crois point que ceux qui ont été tués pour la cause d'Allah sont morts. Non pas, ils sont vivants auprès de leur Seigneur, pourvus des moyens de leur subsistance, tout contents de ce qu'Allah leur octroie par sa grâce. Et ils se réjouissent [aussi] du fait qu'il n'y a pas de soucis à se faire pour le sort de ceux qui ne les ont pas rejoints, et laissés derrière eux [sur terre] et du fait que ceux-ci ne s'attristent pas [de leur mort]. Ils se réjouissent d'un bienfait venant d'Allah et d'une grâce, et qu'Allah ne fait pas perdre la rétribution des croyants. » (3,169-171) Nous retrouvons ces dispositions spéciales pour les martyres dans le domaine biblique : « Les âmes des Justes sont dans les mains de Dieu /Et le Tourment ne peut les atteindre, /Les Insensés les tiennent pour morts. /Ils considèrent leur départ de ce monde comme un malheur, /Et lorsqu'ils nous quittent, ils les croient anéantis ;/ Et pourtant ils sont en paix... /Après de légères corrections, Ils ont reçu de grands bienfaits.../Au Jour du Jugement, ils brilleront. » (*Sapience de Salomon*, 3,1-7)

Participation de Dieu à la guerre : la sakîna

En outre, le Seigneur divin s'engage auprès de ses vassaux à leur apporter un appui militaire, à se tenir à leurs côtés et à participer à sa manière à la mêlée. Il leur promet un appui total et décisif tant en forces armées qu'en effets psychologiques.

Allah agit par des effets hypnotiques au cours de la bataille. Ces influences psychologiques commencent par le prophète lors d'un rêve : « Au cours de ton sommeil, Allah te les [ennemis] fait montrer peu nombreux, car s'il te les a fait montrer nombreux, vous [Prophète et soldats] serez découragés et vous vous serez disputés sur l'ordre [de combattre]. » (8,43) Puis, cette manœuvre est appliquée sur le champ

de bataille : « Et lors de votre rencontre, Allah vous les fait montrer à vos yeux peu nombreux et vous rend peu nombreux à leurs yeux. » (8,44)

Mais c'est avant tout grâce à une arme mystérieuse désignée dans le Coran par *sakîna* qu'Allah participe au combat aux côtés de son vicaire. Ainsi, lors de la bataille de Hudaybiyya : « C'est Lui qui a fait descendre la *sakîna* sur le cœur des croyants afin qu'ils renforcent leur foi plus qu'ils en ont eu. A Allah les légions des cieux et de la terre. » (48,4) A la Bataille de Hunayn, « Allah fit descendre sa *sakîna* sur son Messager et sur les Croyants et il a fait descendre des légions que vous n'avez pas vues ». (9,26)

Cette *sakîna* divine ne se laisse donc pas identifier avec beaucoup de précision. Ce qui est sûr, c'est qu'elle est un instrument de guerre. En outre, Muhammad a bénéficié de la *sakîna* divine dans ses batailles contre ses ennemis. Nous avons cité le cas de la bataille de Hudaybyya. Avant cette bataille, les croyants ont prêté serment au Prophète, alors, « Allah a su ce qu'il y a dans leur cœur, et Il a fait descendre la *sakîna* sur eux et vous a gratifiés d'un proche succès » (48,18).

Dans un autre épisode de la lutte contre les Impies, la *sakîna* est encore venue sur Muhammad alors qu'il se trouvait dans une grotte en compagnie d'un allié à qui il disait : « Ne t'attriste pas. Allah est avec nous. » Alors Allah a fait descendre Sa *sakîna* sur lui et l'a soutenu avec des armées que vous n'avez pas vues. » (9,40)

La *sakîna* apparaît ainsi comme une force divine, ici, à usage guerrier. Elle sert à fortifier l'âme des combattants et à terrasser les ennemis. Son équivalent mésopotamien est le *melammu*, ou le *pulukhtu*, que l'on rend faute de mieux par *splendeur* divine [412]. Il s'agit d'une force rayonnante concentrée avec laquelle la divinité se manifeste au monde. Cette force peut s'incarner dans des objets que la divinité prête à un roi ou à un être surnaturel pour hypnotiser et

[412] *Cf.* : Cassin, *La Splendeur divine.*

foudroyer l'ennemi. Il s'agit d' « une irradiation qui peut être dévastatrice ou bienfaisante » [413].

Le *melammu* joue un rôle important dans l'investiture royale. Ceci est aussi vrai pour un roi divin que pour un roi humain. Ishtar reçut du grand dieu Anu les insignes de la royauté divine (sceptre, trône et couronne). Et, ajoute un poème relatant l'événement : « An lui fit porter la splendeur, l'éclat flamboyant et la bravoure. » [414]

Le roi assyrien Adad-nirari I (1307-1275) dit que les dieux « me coiffèrent du *melammu* de la royauté »[415]. Une fois paré de l'éclat, le roi guerrier peut paralyser l'ennemi et le pousser à la fuite. Les dieux mésopotamiens « prennent part à la bataille personnellement sous forme de l'éclat qu'ils dégagent »[416]. Cette puissance s'incarne dans la masse d'arme divine, « entourée comme elle est d'une furieuse splendeur, personne ne peut s'approcher de ses côtés » [417]. Ce *melammu* royal descend et couvre l'ennemi en le terrorisant.

La sakîna du temps du Pophète

Un remarquable texte médiéval chrétien, en langue arabe, illustre l'usage guerrier de la *sakîna*. Il s'agit du *Discours* du moine Stratégius de Saint-Sabas, témoin de la prise de Jérusalem par les Perses en l'an 614. Ce Discours tenu - et sans doute rédigé du vivant de Muhammad - évoque la résistance de Zacharie, Patriarche de Jérusalem. Il ne subsiste de ce discours que deux manuscrits des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, et un manuscrit arabe du monastère de Sainte-Croix à Jérusalem, datant de 1040.

Nous en donnons ici quelques citations que nous traduisons de l'Arabe à partir de l'édition de Garitte, *Expugnationis* :

---

413 Cassin, *La Splendeur divine*, 4.
414 *Ibid.*, 24.
415 Cassin, *La Splendeur divine.*
416 *Ibid.*, 7.
417 *Ibid.*, 73.

À ce moment, le Patriarche nous a réconforté. Puis, il a ouvert sa bouche sainte et il s'est vêtu (*labasa*) de l'Esprit Saint (*rûḥ al-qudus*). [418]

Nous nous sommes revêtus de l'Esprit Saint et nous avons tenu la Croix, parce qu'il est notre force, nous ne répudions (*kfr*) pas le Messie parce qu'il est notre Dieu. Nous revêtons (sic), et nous sommes l'habitation (*maskanu*) de l'Esprit Saint, parce qu'il est le verbe (*kalima*) de Dieu [419].

Quant au prêtre (*kiddîs*) de Dieu, le *rûḥ* de Dieu habitait (*sakina*) en lui. Il ne s'est pas préoccupé [de l'ennemi] et il ne s'est pas alarmé en cette heure, parce que ses yeux étaient dirigés vers le Ciel, et son cœur hurlait [le nom] de Jésus le Messie, et il regardait la Sainte Croix, et il recourait (*istaʿâna*) à elle comme si elle était un Ange [420].

Quand le Patriarche Zacharie, le Pasteur, le *ṣâliḥ*, le doux, eut entendu cela, [un défi que vient de lui lancer le Roi des Perses], l'Esprit Saint est entré en lui, et il a dit au Roi [...] [421]

Ce texte, on le voit, jette un éclairage exceptionnel sur l'Esprit Saint coranique (et chrétien), le Verbe (*kalima*), qui a révélé le Coran, créé Adam, Jésus, et qui fut un appui pour les croyants musulmans en détresse. Ce *rûḥ* est appelé à « habiter » (*sakana*) le roi-prêtre pour l'aider dans sa lutte au nom d'Allah. Pour ce faire, le prêtre s'habille (*labasa*) du *rûḥ* qui entre (*dakhala*) en lui. La *sakîna*, le *rûḥ al-qudus*, la *kalima* (le Verbe) sont autant de désignations biblico-coraniques du *melammu* [422].

---

418 Garitte, A(SIN.AR.428),XVIII,26.

419 *Ibid.*,36.

420 Garitte, XIX,9.

421 *Ibid.*,14.

422 Le texte que nous venons de lire a été rédigé peu après les événements relatés, c'est-à-dire vers 614, soit seulement un an après le commencement de la prédication de Muhammad, et quelque huit ans avant son émigration à Yathrib/Médine. Le Coran parle sans doute de la chute de Jérusalem quand il annonce : « Les Romains ont été vaincus aux confins de notre terre. [Mais] eux, après leur défaite, seront vainqueurs, dans quelques années. A Allah appartient le décret (*ʿamr*), avant [la défaite] ou après. Alors [quand ils auront

De même le terme accadien *shalummatu* [423], qui correspond en arabe à *salîm*, est une qualité divine donnant la connotation de parfait, intact, solide et intégral. *Shalummatu* fait partie des insignes de la royauté, comme le trône, le turban et l'arme, octroyés par la divinité à son vicaire terrestre. De la même manière, la *sakîna* a été intégrée parmi les insignes de la royauté de Saül que Dieu lui fait parvenir en signe d'investiture. C'est ce qu'annonce, dans un récit coranique un prophète aux Fils d'Israël : « Le signe de sa royauté sera que l'Arche d'Alliance reviendra à vous, portée par les Anges, contenant la *sakîna* venant de votre Seigneur et une relique de ce qu'ont laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron. En vérité, en cela sera certes un signe pour vous. » (2,248) Dans le Midrash au *Psaume XLV, 3*, il est indiqué que seuls les justes peuvent regarder la *shekîna*, les autres en meurent [424].

L'action rayonnante de la splendeur se réalise soit par *versement*, (en accadien, *tabâku*), soit par recouvrement (*katâmu*), ou par placement (*shakânu*). La *sakîna* provient justement de ce dernier terme accadien : *shakânu*, et correspond bien à la racine arabe de *skn* : habiter. *Sakîna* signifie alors littéralement *ce-qui-a-pris-place-dans*, ou *ce-qui-habite-dans*, pour désigner l'essence ou la splendeur divine qui va habiter la personne élue de dieu [425].

---

vaincu], les Croyants se réjouiront du secours d'Allah. Il secourt qui Il veut. Il est le Puissant, le Miséricordieux. » (30,2-5) Il faudrait sans doute voir, dans cette déclaration politique, un appui à la cause des Chrétiens de Jérusalem, dont certains auraient pu émigrer à la Mecque et raconter leur drame à Muhammad. Les « Croyants» en la prophétie muhammadienne espèrent qu'Allah, qui « avant » a permis ce désastre, puisse ordonner (*'amr*) un décret réparateur « après ».

[423] Equivalent du *melammu.*

[424] Cassin, *La Splendeur divine*, 61.

[425] Ce sens explique, selon le chroniqueur arabe al-Azraqî, qu'en construisant le sanctuaire mecquois de la Kaaba, Abraham a vu la *sakîna* « s'enrouler comme une vipère sur le premier sol de la terre et elle a dit : « Ô Abraham ! bâtis sur moi ! » Et il bâtit sur elle. » (Azraqî, *Kitâb Akhbâr Makka*, 131.) Ainsi la *sakîna* s'est-elle logée dans la Kaaba pour la sanctifier, de la même manière qu'elle investit l'idole pour l'activer en tant que représentation et incarnation de la divinité.

Le rûh al-qudus

La *sakîna* est d'essence divine. Elle peut habiter aussi bien les idoles, les temples, que les personnes humaines comme les rois et les prophètes. En ce sens, la *sakîna* peut être considérée dans une large mesure comme équivalente du *rûh*, et plus précisément : du *rûh al-qudus* ou *l'Esprit Saint*.

Le Coran emploie le mot *rûh* comme le substitut de Dieu, ou comme quelque chose d'essentiel émanant de Lui. Allah a « soutenu » (*ayyada*) Jésus « au moyen du *rûh al-qudus* » (2,87) [426]. La naissance virginale de Jésus s'est faite après qu'Allah eut « jeté Sa Parole (*kalima*) à Marie et un *rûh* [venant] de Lui » (4,171). Marie, est « celle qui a préservé son sexe, et Nous avons soufflé en elle de Notre *rûh* » (21,91), ou « Nous avons soufflé dans [son sexe] de Notre *rûh* » (66,12). Ce *rûh* soufflé dans Marie a aussi pris forme d'un être angélique : « Nous lui avons envoyé Notre *rûh*, et il a pris forme (*tamaththala*) pour elle d'un être humain accompli. » (19,17)

Le *rûh* est aussi ce qui est envoyé au prophète lors de son élection par Dieu : Allah « fait descendre par Son ordre les Anges avec le *rûh* sur qui Il veut parmi Ses serviteurs. » (16,2) Ce *rûh* est aussi appelé

L'image de la vipère symbolisant la *sakîna* remonte à l'époque cassite qui a vu fleurir un type de stèles de fondation appelées *kudurru*, et dont un échantillon se trouve exposé au Musée du Louvre. Certaines de ces stèles sont coiffées de vipères enroulées. Parfois, cette vipère enroule le bas de la stèle comme si elle occupait la base du temple qui y est représenté par des colonnes. Cette dernière représentation rejoint ainsi étonnement le récit d'al-Azraqî qui nous livre probablement la clé des vipères des *kudurru* sculptées il y a trois mille ans : elles représentent la *sakîna*, ou le *melammu*, qui sanctifie en quelque sorte le lieu saint par cette présence divine. La présence de la *vipère*/*sakîna* au-dessus du *kudurru* et à sa base serait un élément rituel propre à l'édification des temples mésopotamiens, et dont le souvenir serait resté vivace jusqu'aux premiers siècles de l'Islam. On pourrait même rapprocher la vipère enroulée sur elle-même sur le sommet du *kudurru* d'un autre récit d'al-Azraqî, où la *sakîna* se serait présentée à Abraham sous forme d'un nuage ressemblant à une « tête de chat » et qui aurait demandé au Patriarche d'édifier la Kaaba juste au-dessous de lui et dans ses propres dimensions.

[426] *Cf.* : 2,253 ; 5,110.

l'Esprit fidèle (*al-rûh al-'amîn*) [427]. Le Coran est « descendu par le *rûh al-qudusi* (= l'Esprit Saint) [venant] de ton Seigneur avec la vérité pour consolider (*yuthabbita*) ceux qui croient » (16,102).

Et le Jour du Jugement, « le *rûh* se lève avec les Anges [mis] en rangs qui ne parlent pas, sauf celui que le Rahmân aura autorisé et aura dit [une chose] correcte (*sawâb*) » (78,38). Ici, le *rûh* semble être entouré des anges se tenant debout auprès de lui, alors que le Rahmân, c'est-à-dire Allah, préside à la cérémonie. Le *rûh*, c'est le *melammu* d'Allah qu'entourent les Anges, comme c'est le cas des splendeurs divines dans la tradition mésopotamienne.

Enfin, c'est aussi le *rûh* qui a été insufflé pour consacrer l'idole adamique : « J'ai soufflé en lui de Mon *rûh* » (15,29). Cette dernière expression montre que le *ruh* ne s'identifie pas à l'être divin, mais il apparaît comme son attribut, et, plus clairement comme son agent, sans que ce dernier ne se confonde avec les Anges, dont il peut par ailleurs prendre la forme.

Toutes ces caractéristiques sont conformes à l'institution royale du *melammu* : le *rûh al-qudus* est la splendeur divine qui est envoyée en renfort (*'ayyada, yuthabbit*) de l'élu et des croyants [428]. C'est pourquoi un bon croyant ne peut pas « désespérer du *rûh* d'Allah » [429] (12,87).

---

[427] Verset : 26,193.

[428] *Cf.* : 58,22.

[429] L'entourage judéo-chrétien de Muhammad chercha à *disputer* celui-ci au sujet du *rûh* . La réponse est : « On te questionne au sujet du *rûh* . Réponds : « Le *rûh* [provient] du Décret (*'amr*) de mon Seigneur. » Et on ne vous a fourni en connaissances [révélées] que [très] peu. Et si Nous l'avions voulu, Nous aurions emporté ce que Nous t'avons révélé. Puis tu ne trouveras personne pour te soutenir contre cela, sauf une Clémence (*rahmat*^{an}) venant de ton Seigneur (...) Dis : « Si les Hommes et les Djinns s'étaient associés pour apporter quelque chose de semblable à ce Coran, ils n'auraient pas su le faire, fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires. » (17,85-88) Le *ruh* est, ici, associé à la révélation coranique. Il est incarné dans l'Archange Gabriel. Remarquons l'hésitation à expliquer le *rûh* , comme s'il pose problème à Muhammad. En fait, le *rûh* ne pose pas en soi de problème aux yeux des contemporains de Muhammad. Ce qu'ils veulent savoir, c'est la façon avec laquelle ce *rûh* a procédé pour se manifester au Prophète sous forme

Le culte du traité

Nous abordons maintenant un autre moment important du contenu du pacte qui correspond au quatrième élément selon la classification établie par Koroshec des traités de vassalité hittites. Il s'agit du devoir de sa conservation et, dirions-nous, de son *culte*.

La première mesure importante prise par le Souverain mésopotamien pour la conservation du traité, c'est de garder précieusement auprès de lui l'original du pacte, laissant à ses vassaux des copies certifiées conformes à l'aide de sceaux-cylindres.

Allah, le Seigneur de la nouvelle communauté muhammadienne, se conforme parfaitement à cette procédure : « Par l'Écriture évidente ! Nous en avons fait [de la révélation] une récitation (*qur'ân*) arabe, peut-être raisonnez-vous. Et [cette Écriture] est dans la Mère de l'Écrit (*umm al-kitâb*), [conservée] auprès de Nous, tout en Haut, et [elle est Écriture] sage. » (43,3) La *Mère de l'Écrit*, c'est l'original du pacte, dont le prophète garde une copie. « Ce n'est qu'un Coran généreux (*karîm*) [se trouvant] dans un Écrit caché (*kitâb maknûn*) » (56,77-78), un « Coran sublime (*majîd*) [se trouvant] dans une Table gardée (*law<u>h</u> ma<u>h</u>fû<u>z</u>*) » (85,21-22).

Ce document original permet d'authentifier le double que l'Archange Gabriel a fait descendre sur Muhammad : « [Gabriel] l'a fait descendre sur ton cœur, sur ordre d'Allah, en conformité avec (*mu<u>s</u>addiqun lî*) ce qui est entre Ses mains. » (2,97) « Ceci est un Écrit, Nous l'avons fait descendre, béni, en conformité avec celui qui est entre Ses mains. » (6,92) [430] Allah se présente alors comme Celui qui se charge de la garde de l'original : « Nous avons fait descendre le Rappel, et Nous sommes certes Celui qui le garde (*<u>h</u>âfi<u>z</u>ûn*) [431]. » (15,9)

---

d'Archange messager du texte coranique. La seule réponse que Muhammad ait été autorisé à donner, c'est que ce *rû<u>h</u>* a été missionné sur *ordre* d'Allah.

[430] *Cf.* : 35,31.

[431] Remarquons que la Tradition musulmane a invoqué ce dernier verset pour affirmer que le texte actuel du Coran est parfaitement authentique, puisque

Citons ici le cas du traité, conclu par le roi néo-assyrien Assarhaddon (681-669), en mai 672 avec ses vassaux, pour obtenir leur allégeance à son fils Assurbanipal désigné pour lui succéder. Le roi assyrien a gardé pour lui un original portant le sceau du dieu Assur, après en avoir distribué une copie à chacun des cosignataires [432].

Si Dieu a la charge de la préservation de l'original du pacte, il incombe au vassal de prendre de son côté les dispositions nécessaires pour préserver sa copie de toute altération. C'est là une des clauses du contrat de vassalité : « Ne leur [les fils d'Israël] a-t-on pas fait souscrire le pacte du Livre [stipulant] qu'ils ne disent sur Dieu que la vérité ? » (7,169) La même clause se retrouve dans le traité

c'est Dieu lui-même qui s'est engagé à le *protéger* de toute altération. Malheureusement, cette protection n'est en fait assurée que pour l'original du pacte, le *umm al-kitâb*, conservé auprès de Dieu et non pour l'exemplaire mis à la disposition des hommes. Le Coran nous précise même que le document original de ce traité est « caché et ne le touchent que les Purs » (56,78-79). Les Purs sont des Anges chargés de la garde de ce document qui est consigné « sur des Feuilles bénies, élevées [= célestes], pures, dans les mains de Scribes généreux et innocents ». (80,13-16) Là aussi, la Tradition a détourné le sens de ces versets pour interdire de toucher aux copies du Coran avec des mains *impures*, poussant parfois cette interdiction aux non-Musulmans. Remarquons, en passant, que Dieu garde auprès de Lui d'autres documents contenant l'Histoire du monde, Lui évitant, précise le Coran, de se tromper ou pour pallier à d'éventuels trous de mémoire : Pharaon a lancé un défi à Moïse : « Que savez-vous des générations premières ? » [Moïse] dit : « Leur connaissance est auprès de mon Seigneur, dans un Écrit [céleste conçu pour que] mon Seigneur ne s'égare pas et pour qu'Il n'oublie pas. » (20,52) Cette tradition de conserver l'*Histoire* dans des écrits soigneusement gardés, on en a une illustration dans l'Épopée de Gilgamesh, où il est question d'une cassette en cuivre contenant la tablette de lazulite servant à « déchiffrer comment ce Gilgamesh a traversé tant d'épreuves ». (Bottéro, *L'Épopée de Gilgamesh*, 65.) Ici aussi, le besoin d'authentifier des faits historiques, ou des documents officiels comme le Coran, est résolu grâce à un document original soigneusement gardé pour confondre les incrédules ou les faussaires, outre leur utilité en tant qu'aides-mémoire.

[432] Wiseman, *Vassal-Treaties*, 14.

d'Assarhaddon (681-669) : « Vous jurez que vous n'allez pas l'altérer, que vous n'allez pas le jeter au feu ou dans l'eau. » [433]

C'est pourquoi, il est recommandé de déposer le texte du contrat dans le temple de la cité vassale, non seulement pour qu'il reste sous la protection de Dieu, mais aussi pour qu'il fasse l'objet d'une lecture cérémonielle collective et périodique. Un souverain hittite a recommandé dans son traité trois lectures annuelles : « qu'ils lisent cette tablette que j'ai faite pour vous trois fois par an, (de sorte que) vous vous remémoriez bien ces mots »[434]. La même recommandation de lecture périodique a été stipulée dans le traité d'Assarhaddon [435].

Quand Muhammad commença à gêner sérieusement les Mecquois aux débuts de sa prédication, ceux-ci se sont coalisés et ont signé un pacte pour boycotter le clan du Prophète. Ce traité a été écrit et signé sur un feuillet et, précise le Chroniqueur Tabarî, les coalisés « ont accroché le feuillet à l'intérieur [du Temple] de la Kaaba » [436]. Plus tard, aux débuts de l'Islam, le même temple de la Mecque abrita une copie du Coran, à l'instar des contrats conclus par les Qorayshites, placés sous la tutelle d'Allah.

C'est que si le Coran est un Écrit (*kitâb*), son contenu est un pacte (*mîthâq*), et sa destination est un Rappel (*dhikr*) qui consiste en une lecture périodique rappelant au Vassal ses obligations et le châtiment auquel il s'expose en cas de parjure.

Ainsi, le culte religieux des religions biblico-coraniques est réduit pour l'essentiel au culte du contrat de vassalité. Pour les Hébreux, le traité d'alliance est déposé dans l'Arche, la Tente sacrée abritant la divinité suzeraine. Pour les Qorayshites, c'est la Kaaba qui a dû servir de lieu de dépôt des traités avec les puissances étrangères. Le Coran fut à son tour l'objet de la même procédure de dépôt.

---

[433] *Ibid.*, 60.
[434] Liverani, *Prestige*, 184.
[435] Wiseman, *The Vassal-Treaties*, 14.
[436] Tabarî, *Chronique*, II, 1189.

Et c'est de ce lieu sacré que le vassal sort régulièrement le traité pour une lecture-prière qui a pour fonction de renouveler symboliquement l'adhésion au pacte imposé par le Souverain. Cela est particulièrement manifeste dans la prière musulmane où les prosternations et génuflexions reproduisent les gestes rituels par lesquels les Mésopotamiens *signent* leur état de vassalité envers leur Suzerain divin ou terrestre. Et c'est au cours de ces lectures-prières que les adhérents-croyants renouvellent leur acceptation du pacte, en prononçant la formule consacrée : « nous avons écouté et obéi » [437] au traité (*mîthâq*).

Le culte musulman prend ainsi tout son sens en tant que rituel spécifique à l'institution contractuelle. L'aumône (*zakât*) est un rituel qui a valeur de tribut que le vassal paie rituellement à son Seigneur, et par lequel il *signe* aussi son état de servitude. De même, la prière quotidienne, les récitations coraniques, le jeûne et le pèlerinage, avec le sacrifice sanglant qui l'accompagne, sont autant de procédés cultuels qui participent de ce moment décisif de l'entretien et du renouvellement périodique du pacte de vassalité.

Les témoins du pacte

C'est sous forme de serments qu'Allah fait appel à des témoins invoqués pour garantir et faire respecter ses décrets et les clauses de ses traités. Le Souverain peut même recourir à ses propres créatures en guise de témoins : « J'en jure par les couchers des étoiles ! Et c'est là, que ne le savez-vous, un serment solennel ! » (56,75-76) « [J'en jure] par l'Etoile quand elle s'abîme ! » (53,1) « Par la Lune ! Par la Nuit quand elle recule ! Par l'Aube quand elle point ! » (74,32-34) « Par le Ciel au fond étoilé ! » (51,7) « Par le Ciel muni de constellations ! » (85,1) « Par le Ciel et l'Astre nocturne ! » (86,1) « Par ceux [des Anges] qui sont en rang ! qui repoussent brutalement, qui récitent une invocation ! » (37,1-3) [438] « Par l'Aube ! Par Dix nuits ! Par le Pair et l'Impair ! Par la Nuit quand elle s'écoule ! » (89,1-4) « Par le Soleil et sa clarté ! Par la Lune quand elle le suit ! Par le Jour quand il le fait briller ! Par la Nuit quand elle le couvre !

[437] *Cf.* : 2,285 ; 5,7 ; 24,51.
[438] *Cf.* : 51,1-4.

Par le Ciel et ce qui l'a édifié ! Par la Terre et ce qui l'a étendue ! Par l'Ame et ce qui l'a formée harmonieusement (...) ! » (91,1-7) « Par le Mont des Figuiers et des Oliviers ! Par le Mont Sinaï ! Par cette Ville sûre ! » (95,1-3)

Mais Allah jure aussi par son Livre : « Par le Coran sage ! » (36,2) « Par le Coran portant invocation ! » (38,1) « Par le Livre évident ! » (43,2 ; 44,2) « Par le Calame et ce qu'ils [les Anges scribes] tracent ! » (68,1) « J'en jure par le Jour de la Résurrection ! » (75,1) « Par ceux [des Anges] qui sont envoyés à la suite, et [par] ceux qui soufflent impétueusement ! Par ceux qui s'éploient largement et séparent net, et lancent une évocation ! » (77,1-5) [439]

L'invocation des éléments a souvent une rythmique propre qui verse parfois dans l'incantation magique : « Par la Montagne ! Par un Écrit tracé sur un parchemin déployé ! Par le Temple empli [d'Anges] ! Par la Voûte élevée ! Par la Mer portée à ébullition ! » (52,1-6)

La Bible ne semble pas avoir cédé à cette pratique animiste [440]. Nous y trouvons un Ange jurer : « Par moi-même ! » (*Genèse*, 22,16). Dans le *Premier Livre d'Hénoch* [441], Dieu « jure par Son grand nom ». Dans *Jubilés* [442], Il jure aussi par Lui-même. Dans le Coran, une seule fois Allah jure par Lui-même : « Par le Seigneur [443] du ciel et de la terre ! » (51,23)

Cependant, Allah laisse comprendre qu'Il est bien un garant des pactes et des contrats. Dans l'histoire de Joseph, Jacob exige de ses fils « un pacte venant d'Allah » (*mawthiq min al-Allah*), « et quand ils lui amenèrent leur pacte, [Jacob] dit : « Allah est garant (*wakîl*) de ce que nous allons dire. » (12,66)

---

439 *Cf.* : 79,1-5.
440 Pratique attestée dans la littérature religieuse mésopotamienne.
441 LV,2.
442 XVIII,15.
443 Remarquons, ici, tout de même l'emploi de la troisième personne.

En agissant en tant que garant du pacte, Allah s'engage à ne jamais porter atteinte à ses Serviteurs tant que ceux-ci restent fidèles à leurs propres engagements : « Allah ne change la situation des gens que s'ils changent [eux-mêmes] d'attitude [444]. » (13,11) En somme, Dieu ne fait pas abattre de malheur sur un peuple tant que celui-ci n'a pas changé son attitude et son attachement à Allah. C'est une autre façon de réaffirmer la promesse de Dieu à garantir ses propres engagements.

L'espionnage

Rien ne sert de faire appel à des témoins du pacte avec les hommes si leur Seigneur ne les fait pas soumettre à un vrai contrôle sûr et efficace. Aux témoins du pacte, il faut donc adjoindre des témoins consacrés à la surveillance de son application.

Et, ici aussi, c'est Allah en personne qui se charge en premier de cette surveillance, grâce à sa capacité infinie à exercer un contrôle tatillon et absolu sur tout ce qui existe et tout ce qui bouge dans Son royaume : « Moi, [Allah], je connais l'inconnu des cieux et de la terre, et Je connais ce que vous montrez et ce que vous cachez. » (2,33) « Et Nous avons créé l'homme et Nous savons ce qu'il trame en lui-même, et Nous sommes plus proches de lui que sa [propre] veine jugulaire. » (50,16) Ce trait sur la connaissance de l'intimité de la personne humaine, nous le trouvons exprimé ailleurs, au profit d'un roi babylonien, Lipit-Ishtar (1934-1924), dont on dit qu'il peut dévoiler « les mots qui se trouvent dans le cœur » [445] de ses sujets, afin de discerner le vrai du faux.

---

[444] Dans la sagesse populaire musulmane, ce verset a été abusivement pris pour un précepte moral, en en faisant l'équivalent de : « Aide-toi, le ciel t'aidera ». Cette leçon est totalement étrangère à l'esprit du Coran. Un verset similaire, à propos du châtiment de Pharaon, explicite davantage le sens de ce verset : « Allah ne se trouve pas changer un bienfait qu'il a accordé à un peuple si celui-ci ne change pas lui-même d'attitude (*litt.* : ce qui est en lui). » (8,53) Dans *Vie latine d'Adam et Ève*, nous retrouvons le même thème : « Les hommes qui trahissent la loi du Seigneur seront changés. » (*Vie latine*, 29,12 ; Charlesworth, II, 270) Le sens de cet engagement est bien plus juridique que moral.

[445] Kramer, *Kingship*, 174.

Allah, « connaisseur de l'Inconnu (*ghayb*), il ne Lui échappe dans les cieux et sur la terre ni le poids d'un atome, ni un poids plus petit ni un poids plus grand. » (34,3) Car « Allah est avec vous où vous vous trouvez. Et Allah voit ce que vous faites. » (57,4) « Allah connaît ce que porte toute femelle. » (13,8) « Allah est un Espion (*raqîb*) sur vous. » (4,1) « Allah est un Espion sur toute chose. » (33,52) Même les Prophètes n'échappent pas à cette surveillance universelle : Allah « installe des Guetteurs (*raṣad*) devant et derrière [les prophètes], pour qu'Il sache s'ils ont bien fait parvenir les messages de leur Seigneur. » (72,27-28) Cela ne les empêche pas de se transformer à leur tour en des espions au service de leur Seigneur : « Nos Prophètes consignent par écrit ce que vous tramez. » (10,21)

Si Allah se trouve partout pour contrôler Sa créature, il n'en a pas moins besoin, comme tout roi qui se respecte, d'une armée de contrôleurs et d'espions pour l'informer des faits et gestes de ses Serviteurs : « [L'homme] ne profère une parole sans qu'il soit auprès de lui un espion tout prêt. » (50,18) « Celui qui a caché ses dires ou les a exprimés, celui qui se cache la nuit ou marche le jour, il a des Attachés [le suivant] devant et derrière lui qui l'observent. » (13,11) « Il n'y a pas une seule âme sans qu'il ne lui soit attaché un Observateur. » (86,4)

Tout ce que cette armée observe, elle le consigne aussitôt par écrit. Ici, aussi, elle s'inscrit dans la pure tradition palatiale mésopotamienne, avec ses fameux Scribes et ses non moins fameuses tablettes qui ne servent pas seulement à conserver les actes officiels, mais aussi à consigner tout ce qui *bouge*, en hommes ou en biens : « Il n'y a de [parcelle] inconnue dans les cieux et sur la terre sans qu'elle soit dans un écrit (*kitâb*) évident. » (27,75) « Certes, il y a des Observateurs sur vous, nobles, écrivant, sachant ce que vous faites. » (82,10-12)

Une des raisons d'être de ce système de contrôle écrit, c'est de servir de preuve pour le Jugement dernier : « C'est Nous qui ressuscitons les Morts, et Nous écrivons ce qu'ils faisaient ainsi que les conséquences de leurs actes ; et toute chose, Nous l'avons recensée dans un [livre] Guide évident. » (36,12) Les pages de ce livre sont numérotées pour éviter toute fraude, comme le sont les livres des comptes des palais royaux : « Le Jour où se lèvent les Hommes pour

[se présenter devant] le Seigneur des Mondes, prenez-garde ! le Rôle des Libertins est dans un *sijjîn* [...] : un Livre numéroté ; prenez-garde ! Le Rôle des Innocents est dans un *ʿillîn*, [...] : un Livre numéroté, que verront de leurs yeux ceux admis à la proximité [d'Allah]. » (83,6-21)

A cette armée de scribes contrôleurs des actes humains, viennent s'ajouter d'autres espions encore plus redoutables et plus inattendus, les propres parties du corps de l'accusé qui se mettent à parler pour le dénoncer au moment où il se présente devant la Fournaise : « Et au jour où les Ennemis d'Allah seront rassemblés vers le Feu, et séparés en groupes ; quand, enfin, ils viendront au Feu, leurs oreilles, leurs yeux et leurs peaux témoigneront contre eux pour ce qu'ils faisaient. Et [ces Ennemis] diront à leurs peaux : « Pourquoi avez-vous témoigné contre nous ? » Et ces peaux de répondre : « Allah nous a donné la parole, Lui qui a donné la parole à toute chose. » (41,19-21)

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 9

L'ÉCLIPSE DE DIEU

Retour à la table des matières

Nous abordons ici un problème qui touche à la nature de la prophétie coranique. Le prophète apparaît, dans notre représentation classique de l'Islam, comme simple annonciateur d'une nouvelle religion. Sa mission se limite donc à la transmission à l'humanité du projet de Dieu pour les hommes. Une fois ce message transmis, la prophétie prend alors fin. Cette perspective de la prophétie occulte l'autre fonction essentielle où le prophète est appelé à agir en tant que roi-prêtre de Dieu en exerçant un pouvoir politique, législatif et judiciaire selon des ordres divins transmis et consignés tels quels dans le Coran. Ici, la prophétie apparaît comme l'exercice d'un pouvoir théocratique où c'est Allah en personne qui intervient dans l'Histoire des hommes pour gérer leurs affaires politiques, autant qu'économiques ou religieuses.

Il est évident qu'un tel système prophétique chargé d'assurer l'exercice du pouvoir théocratique pose la question de la survie de la théocratie après la mort du prophète chargé de l'exercer.

La question majeure qui se pose en effet est : la théocratie doit-elle disparaître avec la fin de la mission prophétique ? La voix de Dieu est-elle condamnée au silence à la mort de Muhammad ? Bref, Allah est-t-Il condamné à suspendre l'exercice de Ses pouvoirs, de Sa

théocratie, qu'Il n'a cessé d'exercer à travers la prophétie muhammadienne, et longtemps avant, en tant que Dieu des Mecquois ?

Il y a là manifestement un grave problème structurel posé par la prophétologie coranique qui a identifié la fonction prophétique à la théocratie tout en réservant à l'exercice de la prophétie un terme et une fin inéluctables avec la mort du Prophète.

Pour comprendre les conséquences de cette difficulté, précisons tout d'abord la fonction théocratique de la prophétie coranique. Ce qui nous permettra d'envisager les conséquences de la mort du Prophète sur la *sharia* et sur les fondements de la religion musulmane post-coranique.

Le Coran, support vivant de la théocratie

Selon l'image canonique que nous avons du Coran, celui-ci aurait été conçu dès sa révélation comme un monument monolithique, une sorte de table de la Loi tombée du ciel, oeuvre divine *ne variatur* et inépuisable, destinée à nous livrer les commandements divins et les secrets du monde, pour toujours. C'est là un préjugé qui a dominé notre vision de la théocratie musulmane. Celle-ci ne correspond point à sa réalité du vivant de Muhammad : une théocratie où Dieu exerce effectivement le pouvoir politique au sein de la communauté mecquoise. Avant Muhammad, et de son vivant, Allah exerçait sans discontinuer sa fonction de Seigneur (*rabb*), de Chef d'État, et de Roi divin des Mecquois. Et c'est en cette qualité qu'Allah a exercé sa fonction de législateur à travers la dictée coranique.

Ainsi, réduire le Coran à une Table de la Loi, c'est méconnaître sa dimension historique à travers laquelle Allah exerça réellement et au jour le jour le pouvoir exécutif, législatif et judiciaire au sein de la communauté réunie autour de Muhammad. Si nous faisons le bilan du contenu de ce texte sacré, nous nous rendons très vite compte qu'il s'agit de l'ensemble des décisions prises par Allah dans la gestion au quotidien aussi bien de la vie de la nouvelle communauté musulmane en gestation que de la guerre menée pour la conquête de la Mecque. Le texte coranique est une collection des paroles divines prononcées

dans le cadre précis de l'exercice par Allah de sa fonction royale sur la nouvelle communauté arabe, laissant pour Muhammad la fonction de prêtre-roi, pour exercer à son tour la royauté au nom et au moyen de la parole oraculaire venant d'Allah.

La vocation théocratique et, par conséquent, peu normative du Coran ressort de façon flagrante à travers la nature éminemment occasionnelle et circonstancielle des énoncés coraniques, toujours relatifs à des personnes déterminées, quoique non identifiables de nos jours, ou relatifs à des événements ponctuels. Cette théocratie au quotidien s'illustre de façon encore plus nette avec les prescriptions personnelles édictées à l'intention du Prophète ou à ses épouses, et ne pouvant évidemment compter pour la Loi. Cette valeur historique du Coran s'illustre aussi avec plus de netteté à travers son thème principal qui occupe la quasi totalité du texte et qui consiste en un appel incessant à l'unicité de Dieu et à la lutte contre les divinités mineures. Cette lutte est appelée à devenir caduque dès que ce but est atteint.

De plus, la littérature de combat développée dans le Coran, avec des exhortations et des recommandations relatives aux guerres menées par Muhammad contre les Qorayshites, se justifie tant que durait la guerre contre les Infidèles, mais une fois l'objectif atteint, ce genre ne peut plus avoir d'autre intérêt qu'historique ou documentaire. De même que l'évolution de l'attitude du Coran entre une cœxistence pacifique avec les Juifs et les Chrétiens et leur rejet tardif en tant qu'Impies, illustre encore une fois la nature historique et provisoire de la plupart des textes coraniques, bien loin de la vocation normative absolue que la Tradition musulmane a tenté de leur conférer.

En outre, la doctrine de l'abrogation énoncée par le Coran ne laisse aucun doute sur ce caractère provisoire de ses dispositions qui ont subi, effectivement, des modifications relevées et reconnues par la tradition musulmane. D'ailleurs, les nombreuses *évolutions* dont témoigne le Coran ont poussé les juristes à énoncer un principe que les dispositions révélées en dernier sont les seules valables, reconnaissant du coup l'invalidité de bien des textes coraniques.

Cette doctrine de l'abrogation a au moins le mérite de nous rappeler que l'activité législative divine est elle-même soumise au

pouvoir théocratique et n'est qu'une de ses manifestations. Il est intéressant de remarquer à cet égard que les lois énoncées dans le Coran, tant dans le domaine civil que dans le domaine religieux, l'ont été de façon fortuite et occasionnelle, édictées à la demande du public, et non de façon systématique. Le Coran répond aux demandes formulées par les gens gravitant autour du Prophète avec cette formule adressée à Muhammad : « On t'interroge au sujet de..., dis... (*yas'alûnaka ᶜan... qul*...) » ; ou « On te demande des éclaircissements sur... dis... (*yastaftûnaka ᶜan... qul*...) » La législation est elle-même un sous-produit de l'activité oraculaire prophétique. C'est ainsi que la codification de la vie sous toutes ses formes ne prétend ni à l'exhaustivité, ni à l'absoluité. Ce sont des décisions prises par le Monarque divin selon son vouloir du moment, et Il est loin de vouloir ou souhaiter se lier pour l'éternité à quoi que ce soit, fut-il sa propre législation, dans les limites bien entendu du respect de Ses propres engagements.

Il n'est d'ailleurs pas concevable que Dieu puisse épuiser son pouvoir législatif en imposant un code arrêté d'un coup et pour toujours. Il y aurait eu dans ce cas cessation de l'exercice de son pouvoir législatif, ce qui aurait occasionné une grave atteinte à ses pouvoirs...

D'ailleurs, la question de promulgation de la loi divine d'un seul coup a été posée par les milieux mecquois qui ont effectivement reproché à Muhammad le fait que le Coran ne soit pas descendu en une seule fois : « Et ceux qui se sont rendus impies ont dit : « Ah si le Coran était descendu sur lui [Muhammad] d'un seul coup ! » C'est que Nous avons voulu, [en le faisant descendre par étapes], affermir ton coeur et Nous l'avons psalmodié avec soin. » (25,32) La réponse ne peut être qu'évasive, car il est impensable qu'Allah ait pu exercer son pouvoir théocratique quotidien sans une « descente » du Coran étalée tout au long de l'exercice de la fonction prophétique. D'ailleurs, Allah n'aurait même pas pu répondre à des objections de ce genre si le Coran était descendu d'un seul coup ! Il se peut d'ailleurs que cette réponse quelque peu gênée soit due à une interpellation de milieux juifs qui ne se seraient pas privés de faire remarquer que, contrairement à Muhammad, c'est d'un seul coup que Moïse a reçu la Table des Lois. Même si la Bible est « descendue » en plusieurs siècles de prophétisme...

Toujours est-il qu'il est impossible de réduire l'expérience coranique à une simple transmission d'une loi : elle est avant tout un mode technique de gouvernement du monde, identique à n'importe quel exercice de pouvoir politique par une autorité civile ; ce qui suppose la présence effective de celle-ci sur le terrain, gérant les affaires quotidiennes du pays, de quelque nature qu'elles soient. En ce sens, le Coran est un véritable recueil des décrets émis par un Roi divin dans l'exercice historique, ici et maintenant, de ses pouvoirs : le Prophète se chargeant de transmettre ces ordres à leurs destinataires.

Il est en tout cas clair que non seulement le Coran n'est pas uniquement un code destiné à régler une fois pour toutes la conduite du bon Musulman, mais que cet aspect occupe une place secondaire, voire marginale. Le Coran a eu pour rôle d'accompagner Muhammad dans sa lutte politique pour se faire reconnaître auprès des Mecquois en tant que prophète, faisant passer l'élément théocratique avant la préoccupation normative. Même la fonction prophétique est assimilée à une oeuvre exécutive, réservant à Muhammad les fonctions de chef politique, de juge, de prêtre, comme l'exercice de la *purification*, et de l'*enseignement* du Livre et de la Sagesse à son entourage.

Ce pouvoir théocratique qui matérialise la présence divine sur terre va cependant connaître une limitation dans le temps du fait de la nature du prophétat coranique. C'est qu'en effet, celui-ci fait dépendre l'institution prophétique de la personne de Muhammad. La mort du Prophète est en même temps la fin de *toute* prophétie.

Le Sceau de la prophétie

C'est en fait la doctrine du cycle prophétique qui fait dépendre le plus le prophétat de la personne de Muhammad, qualifié de *Sceau* des Prophètes. Expliquons tout d'abord dans quelles circonstances cette qualification a eu lieu.

Ce thème se trouve en fait abordé dans le cadre des justifications que le Coran a dû apporter au sujet du mariage de Muhammad avec sa bru Zaynab, la femme de son fils adoptif Zayd, après que celui-ci fut contraint de la divorcer. Ce mariage a tout naturellement soulevé un

grand émoi parmi l'entourage du prophète, au point qu'Allah dut intervenir pour calmer les esprits. Dans une première justification, le Coran a avancé l'argument de l'autorité divine : c'est Dieu qui a décrété ce mariage et que Muhammad n'a fait qu'obéir à une décision divine : « Il n'y avait aucune gêne pour le Prophète [Muhammad] en ce qu'Allah lui a fait obligation [de se marier avec sa bru]. C'est là une tradition [faisant pareillement obligation] à ceux [des Prophètes] qui l'ont devancé. Et l'ordre d'Allah était un décret irrévocable. » (33,38) Mais, cet argument d'autorité ne semble pas avoir été convainquant, puisqu'il a fallu le faire suivre immédiatement d'une nouvelle et ultime justification où Allah fit valoir le principe que Muhammad ne devait jamais avoir de descendance mâle, et que, par conséquent, il serait faux de considérer son fils adoptif comme un vrai fils. Cette négation dans l'absolu de toute filiation mâle écarterait du coup toute objection quant à la légitimité du mariage contesté.

Et, c'est ici où le Coran fait l'association entre l'absence de descendance mâle et la qualité attribuée à Muhammad de *Sceau* des Prophètes : « Muhammad n'était pas père d'un de vos hommes, mais l'Envoyé (*rasûl*) d'Allah et le Sceau (*khâtam*) des Prophètes. Et Allah était au courant de tout. » (33,40) Il est évident que le Coran établit ici un lien direct entre le destin qui frappe Muhammad de n'avoir pas de descendance mâle et sa qualité de « Sceau » des Prophètes. Le Sceau peut avoir ici deux sens à la fois , *celui qui vient en dernier, qui conclut une série et la clôture*, et *celui qui authentifie la série*.

C'est encore la littérature mésopotamienne qui va nous dévoiler le secret de cette surprenante association entre descendance mâle et le Sceau du prophétat. C'est précisément la glyptique qui va nous y aider. Celle-ci était une institution sociale fort répandue au sein des peuples du Moyen-Orient ancien. Les *sceaux* étaient des objets chargés de puissants symboles, comme le pouvoir de création, le pouvoir politique, et le destin. A partir de là, il s'est développé toute une tradition de superstitions autour du *sceau* qui, au départ servait à authentifier des actes écrits en apposant la marque ou la signature personnelles. Étant ainsi intimement associé à la personne, le sceau a fini par être associé à la procréation et à la descendance. Cette spéculation est illustrée surtout dans le domaine de l'interprétation des rêves. Dans certains traités, nous trouvons des clés d'interprétation

comme celles-ci : « Si (dans le rêve) on lui (au rêveur) donne un sceau, il aura un fils. Si on lui donne un sceau en pierre rouge, il aura des fils et des filles. Si on lui donne un sceau (déjà) monté, il n'aura ni fils ni filles. Si on lui donne un sceau (déjà) inscrit, il aura soit 'un nom', soit un fils : un fils légitime. Si on lui donne un sceau avec des images, il aura des fils : paix du coeur. [etc.]» [446] Il est par conséquent évident que Muhammad ait connu cette spéculation populaire associant le *sceau* au sexe de la descendance. L'association coranique faite entre l'absence chez le Prophète de descendance mâle et sa qualité de *sceau* du prophétat fait que le *sceau* - accolé à la personne de Muhammad - authentifie l'absence de descendance mâle et par conséquent exclut Zayd d'être assimilé à un fils de Muhammad, permettant ainsi de légitimer les épousailles avec la bru.

Nous voyons bien ici que l'épisode du Sceau du prophétat tel qu'il est présenté dans le Coran est de nature anecdotique. Mais, on l'a vu, au-delà de l'anecdote, c'est tout le système cyclique du prophétat qui justifie bien plus authentiquement la doctrine du *Sceau*.

La clôture de la théocratie

En tout cas, le mérite de cette anecdote a été d'offrir l'occasion au Coran d'affirmer explicitement la logique de cette vision cyclique qui débouche sur la clôture du prophétat. La prophétie est appelée à prendre fin avec Muhammad, non pas seulement parce qu'il est déclaré Sceau des prophètes, mais surtout parce qu'il est avant tout Héraut du cycle de l'épopée de la création autant que du cycle abrahamique.

Or cette fin de la prophétie a pour conséquence logique, et décisive, de *mettre fin à la théocratie*. C'est là une conséquence étonnante de la prophétie muhammadienne, qui a fait dépendre le règne d'Allah de la personne de Son dernier Envoyé sans prévoir cette dramatique conséquence : la mort de Muhammad débouche sur la suspension de l'exercice des pouvoirs divins, en somme sur une véritable *éclipse* d'Allah.

---

[446] Cassin, *Le semblable et le différent*, 273.

Le drame s'est noué en fait dès l'apparition de Muhammad comme concurrent des divinités mecquoises. La neutralisation de celles-ci a eu pour conséquence de changer de mains le contact qui existait entre Dieu et les hommes assumé jusque-là grâce aux divinités mineures, ainsi que par le truchement des prêtres et des devins. Avec la venue de Muhammad, tous ces intermédiaires ont dû disparaître au profit du nouveau prophète, désormais seul attitré pour intercéder et dire la parole et les intentions divines. Or, ce nouveau système de médiation monopolisant le pouvoir théocratique d'Allah s'est trouvé dans une impasse dès lors que Muhammad s'est déclaré être le dernier des prophètes, et que nul autre prophète n'est autorisé à exercer cette fonction après lui.

Nous comprenons dans ces conditions le silence du Coran sur le mode de succession à Muhammad, et qui a été à l'origine des drames qui ont affecté les débuts de l'Islam, et même jusqu'à nos jours. Il n'y a de toute évidence pas là un oubli ou une omission fortuite de la part du Coran ou du Prophète qui n'ont jamais nommé de successeur à la tête de la nouvelle communauté musulmane, ou même indiqué le critère de sa désignation. Ce silence s'explique plutôt par cette impossibilité institutionnelle : il ne pourrait exister un *après-Muhammad* sans mise en échec de la doctrine même de la prophétie.

Il est même curieux de voir le Coran entrevoir lui-même l'inéluctabilité de l'échec du système prophétique quand il aborda pour la première et dernière fois le thème de l'après-Muhammad, *prophétisant* l'abandon de la cause d'Allah avec le mouvement de l'apostasie (*ridda*) : « Muhammad n'est qu'un prophète venant après maint prophètes. Vient-il à mourir ou à être tué et vous voici retournant sur vos pas. Et celui qui retournera sur ses pas ne nuira à Allah en rien. » (3,144) Cette étonnante prémonition ne cache pas un certain fatalisme devant l'inéluctabilité du *retournement*. Le Coran n'esquisse aucune solution à ce danger imputé implicitement à la mauvaise nature de l'homme enclin à l'ingratitude et à la trahison. Le problème institutionnel, lui, reste entièrement posé dans la logique du Coran, et le mode de la succession demeure un mystère.

Comme le Coran l'a pressenti, la mort de Muhammad, qui survint le 8 juin 632 à Médine, provoqua immédiatement une rupture de

l'ordre établi. Des tribus nomades ont déclaré leur sécession d'avec le pouvoir médinois. Mais fait symptomatique, ces mouvements dits d'*apostasie* (*ridda*) ont été dominés par une prétention résolument prophétique, percevant ainsi, logiquement, que la succession du prophète ne pourrait se réaliser que par un autre prophète. C'est donc un problème institutionnel qui s'est posé avec la mort du « Sceau des Prophètes », et non pas seulement comme on l'a cru jusqu'ici, un problème d'ordre politique, de choix du successeur. Avant ce choix, il s'agissait de savoir quel statut accorder au successeur et à quel titre doit s'effectuer cette succession.

Abû Bakr et ᶜUmar : polémique autour d'une tragédie

Or, la perplexité qui a saisi les proches de Muhammad à sa mort n'a pas seulement illustré l'absence d'un successeur désigné, mais elle a été avant tout un questionnement sur cette possibilité même de la succession. La polémique qui a opposé, lors du décès du Prophète, ses deux futurs successeurs, Abû Bakr et ᶜUmar, est fort significative à cet égard. La Tradition nous a rapporté que dans un premier temps ᶜUmar a nié la mort de Muhammad, en déclarant : « Des gens parmi les Hypocrites prétendent que l'Envoyé d'Allah est décédé. Et [je jure] par Allah que l'Envoyé d'Allah n'est pas mort, mais il est allé à son Seigneur comme est allé Moïse fils de ᶜImrân qui s'est absenté de son peuple pendant quarante nuits, puis il est retourné à eux après que l'on eût dit « il est mort ». [J'en jure] par Allah que l'Envoyé d'Allah reviendra, comme est revenu Moïse, et qu'il coupera les mains et les pieds des gens qui ont prétendu que l'Envoyé d'Allah est mort. » Ce récit rapporté par Ibn Hishâm dans sa *Sîra*, et qui a toutes les chances d'être apocryphe, n'en témoigne pas moins dans l'esprit de ceux qui l'ont rapporté d'une problématique propre à l'institution prophétique : la mort du prophète comme un séjour momentané auprès de Dieu. En somme ᶜUmar développe ici l'idée de l'impossibilité de la mort du prophète [447]. Cette thématique théologique de la mort du prophète a encore été précisée à travers d'autres propos prêtés à ᶜUmar, quand il expliqua, toujours selon Ibn Hishâm, son attitude de rejet de l'idée de la mort de Muhammad : « Par Allah ! ce qui m'a porté à [dire] cela,

[447] Ce qui nous fait songer irrésistiblement à la mort christique.

c'est uniquement le fait que je lisais ce verset : « Ainsi Nous avons fait de vous une communauté privilégiée[448], afin que vous soyez des témoins à l'encontre des Hommes et pour que le Prophète soit témoin à votre encontre. »[449] Par Allah ! je croyais réellement que l'Envoyé d'Allah allait rester dans sa communauté jusqu'à ce qu'il se rende témoin de ses derniers faits. C'est ce qui m'a porté à dire cela [450]. »

Cette explication est, on le voit, d'une extrême importance pour notre propos. Elle énonce précisément la thèse de la nature messianique de la prophétie muhammadienne, faisant concorder la fin de la prophétie avec la fin des temps et l'annonce du Jugement dernier. Muhammad serait le « Sceau des Prophètes », parce qu'il était destiné à être témoin des derniers hommes sur terre. Si ces propos prêtés à ᶜUmar sont authentiques, ou du moins leur contenu, cela prouvera que la prophétie vécue par les Compagnons du Prophète a été perçue comme un système fermé, où la question de l'après Muhammad n'a pas lieu d'être posée. En somme, c'est l'aspect du Héraut qui prédomine, non celui du roi-prêtre, fondateur d'un règne.

En tout cas, ces propos de ᶜUmar confirment la problématique de l'institution prophétique coranique, incapable de déboucher sur un après-Muhammad autre qu'une fin eschatologique. La mort de Muhammad s'impose alors comme une suspension de la théocratie, une rupture de la parole divine, et une véritable éclipse de Dieu.

C'est cette problématique de la mort de Dieu qu'Abû Bakr, premier compagnon de Muhammad, aurait [451] développée en réponse à la thèse de ᶜUmar niant la mort du Prophète : « Celui qui adorait Muhammad, alors [qu'il sache que] Muhammad est mort. Et celui qui adorait Allah, alors [qu'il sache que] Allah est vivant [et] ne meurt pas. » Et Abû Bakr de citer le verset coranique sur le retournement des Hommes après la mort du Prophète.

---

[448] *wasaṭ* = *centrale*, *privilégiée*, *noble*, et non *modeste*, comme le pense l'exégèse traditionnelle.

[449] Verset 2,143.

[450] C'est-à-dire : nier la mort de Muhammad.

[451] Toujours selon le récit d'Ibn Hishâm.

Il est bien évident qu'il s'agit ici de la problématique de *la mort* d'Allah posée directement par celle de Muhammad. Abû Bakr veut donc dire que le véritable détenteur du pouvoir, c'est Allah et non le Prophète. Cette affirmation a une implication de premier ordre : Abû Bakr énonce ici une véritable disjonction entre l'exercice du pouvoir divin et la prophétie en tant que son instrument. En somme, la prophétie n'est plus l'instrument privilégié et unique de la communication des pouvoirs et des ordres divins aux hommes, tel que n'a cessé de démontrer le Coran face aux « polythéistes » de tout poil qui croyaient détenir des moyens efficaces pour s'informer des volontés divines et intercéder auprès d'Allah au moyen de divinités inférieures. En déclarant que Dieu peut bien se passer de la prophétie pour continuer à gouverner, Abû Bakr a sapé à sa base tout l'édifice coranique et par là même la justification de la lutte contre le polythéisme menée au nom et au profit de l'institution prophétique. Jamais mort de prophète n'a été une démonstration *ad hominem* aussi dramatique de la faillite de son propre système.

En revanche, la solution eschatologique apportée par ᶜUmar sauve le capital théologique du Coran, mais n'ouvre aucune solution de continuité pour la théocratie exercée jusque-là par Allah. A l'inverse, Abû Bakr a ouvert toutes grandes les portes à la théocratie lui assurant la continuité, mais au prix bien lourd du système prophétologique coranique, sacrifié pour que la vie puisse continuer après Muhammad, et malgré lui.

Précisons encore une fois l'enjeu théologique de cette polémique qui a opposé Abû Bakr à ᶜUmar. Les points de vue de ces deux futurs Califes reflètent en réalité les deux logiques coraniques que nous avons étudiées à travers l'Épopée de la création d'une part et l'institution du Pacte de l'autre. L'une a fait du prophète un simple héraut annonçant la venue du châtiment divin décrété avant la création du monde. L'autre en a fait un roi-prêtre gérant les affaires du monde dans une perspective historique et non plus eschatologique. La lutte de Muhammad contre les Mecquois, et qui a mobilisé la plus grande partie du texte coranique, a été menée dans une perspective eschatologique. Ce n'est que depuis la victoire définitive sur les Mecquois que la perspective historique a pris le pas sur la première.

Toujours est-il que c'est la thèse d'Abû Bakr qui a triomphé du point de vue eschatologique de ᶜUmar. En affirmant qu'Allah n'est pas mort, le futur premier Calife a voulu signifier que la théocratie ne va pas s'interrompre avec la mort de Muhammad, comme elle aurait dû logiquement le faire. Cela signifie en même temps que contrairement à la doctrine coranique de la clôture de la prophétie, celle-ci va survivre à Muhammad et elle va être exercée sous le titre du *Califat*.

Et en effet, c'est Abû Bakr qui va inaugurer la lignée héritière (*khalîfat*) de la prophétie muhammadienne, en portant le titre de : *Héritier de l'Envoyé d'Allah* (*khalîfat rasûl Allah*). Ce titre, on le voit, porte en lui toute l'ambiguïté de cette solution, car Abû Bakr ne pourrait porter le titre de Prophète sans se mettre en opposition flagrante avec la doctrine de la clôture de la prophétie. Il a choisi habilement une appellation qui ne fait que suggérer sans ambiguïté la volonté d'hériter des fonctions du prophète, sans en porter ouvertement le titre. Désormais, Abû Bakr va exercer la prophétie sans révélation oraculaire, mais ses actes et ses décisions seront considérés comme la manifestation du divin en sa personne, exactement de la même manière que l'on considéra les actes et les dires de Muhammad comme des manifestations de la volonté divine. En somme, le mode par lequel Allah exerce ici sa théocratie n'est plus l'inspiration oraculaire prophétique, mais par le biais du comportement des successeurs du Prophète devenus hommes Saints.

D'ailleurs, il semble qu'Abû Bakr aurait rejeté le titre de *Vicaire d'Allah* (*khalîfat Allah*), alors qu'il fut porté par la dynastie des Abassides, et qu'il aurait été appliqué au Calife Uthmân par le poète Hassân Ibn Thâbit en l'an 35H/655 JC. Reste bien entendu à savoir si ce titre de *Vicaire d'Allah* n'était pas déjà adopté par les deux premiers Califes. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que le Coran l'a appliqué à Adam et au roi David. Il se peut, dans ce cas, que le titre d'*Héritier de l'Envoyé d'Allah* ne soit qu'une dénomination tardive inventée par l'historiographie abbasside. En effet, les Califes abbassides sont allés jusqu'à porter le titre, hérité manifestement de l'idéologie royale mésopotamienne, d'*Ombre d'Allah*. En tout cas c'est avec les Abbassides que la lutte des Ulémas contre le pouvoir théocratique a atteint son apogée, expliquant cette possible méfiance attribuée à Abû Bakr pour le titre de *Vicaire d'Allah*.

Cette polémique au sujet du titre du successeur de Muhammad ne fait aucune illusion sur le résultat final qui est la perpétuation de la théocratie à travers la personne du Calife. Quel que soit le titre adopté, son contenu reste prophétique. Et il n'y a rien d'extraordinaire en cela, puisque la vocation originelle de la prophétie est d'être héritée. C'est ce qu'affirme à ce propos une Tradition attribuée à Muhammad et rapportée par son chambellan Abû Hurayra : « Le Prophète a dit : « Les Fils d'Israël avaient à leur tête des prophètes (*'anbiyâ'*), chaque fois qu'un prophète meurt, il lui succède un autre prophète. Et il n'y aura pas de prophète après moi. Et ce seront des Califes qui seront en surnombre. » Les Compagnons ont dit [à Muhammad] : « Qu'est-ce que vous nous ordonnez [dans ces conditions] ? » - « Prêtez-leur [aux Califes] serment d'allégeance les uns après les autres. Donnez-leur leur part. Car Allah va leur demander des comptes. » Ce dire, même apocryphe, montre bien que la question de la succession de Muhammad s'est posée aux théologiens musulmans en des termes autres que ceux d'une simple désignation d'un chef politique. Il s'agit de légitimer l'institution califale inventée par les successeurs de Muhammad pour perpétuer le pouvoir de Dieu sur terre, malgré la clôture prophétale. Seul le titre de Calife pouvait assurer la continuité de la théocratie, interrompue le temps qu'il fallut pour les funérailles et le choix du *successeur* du Prophète.

Seulement, la reconduite des pouvoirs du Prophète avec le nouveau chef de la communauté musulmane va se faire sur la base de nouvelles techniques oraculaires destinées à pallier l'interruption de la théocratie oraculaire. Nous verrons lesquelles.

La deuxième grande innovation qui va transformer l'Islam en profondeur a été d'assigner à la nouvelle communauté musulmane arabe de nouveaux objectifs radicalement nouveaux par rapport aux horizons et aux objectifs coraniques : les conquêtes extérieures. L'objectif coranique a été de conquérir la « Mecque et ses environs ». Désormais, cet objectif va s'étendre en dehors des limites géographiques de l'Arabie. Cet élargissement des frontières implique avant tout une modification qualitative et non pas seulement quantitative des ambitions de l'Islam : la lutte cesse d'être celle de la conquête du pouvoir et du triomphe du Prophète élu de son Dieu sur

les forces hostiles à la prophétie. La lutte change désormais de nature. Elle devient une lutte pour le prestige et pour l'enrichissement, après avoir été une lutte théologique pour le triomphe du couple Dieu/Prophète.

Car l'Épopée coranique a épuisé toute sa dynamique en atteignant ses objectifs. Il ne reste plus aux Mecquois qu'à attendre la fin du monde et le Jugement dernier comme l'a si vivement ressenti et bien exprimé ᶜUmar. En somme, l'histoire du monde est close avec la victoire sur les Mecquois. Le Prophète a survécu deux ans et demi après sa victoire, et la révélation divine qui a continué de se manifester n'a rien apporté de nouveau. C'est seulement à la mort de Muhammad qu'il y eut une coupure dans le cours de l'histoire de l'épopée coranique et l'émergence d'une nouvelle ère islamique. En fait, c'est une nouvelle Épopée qui est née, dont le contenu est différent des bases prophétiques coraniques.

C'est ainsi que les conquêtes extérieures décidées par les successeurs de Muhammad n'ont pas eu pour objectif l'islamisation du monde. Elles ont obéi à une toute autre motivation, celle économique et de prestige. Les premiers conquérants ont même refusé aux populations conquises de se convertir à l'Islam. C'est dire à quel point la doctrine prophétique s'est trouvée transformée du fait de la clôture de la prophétie. Seulement, la rapidité des conquêtes et leur étendue vont imposer l'intégration des civilisations conquises en les islamisant. De sorte que le principe coranique de *un peuple/un prophète* est devenu caduc. Les buts théologiques de la prophétie coranique ont pris alors une toute autre tournure avec le nouvel ordre islamique post-prophétique. Le *jihâd* auquel les Musulmans sont conviés n'a plus le même sens que celui du temps de la révélation divine. Pour justifier le nouveau jihâd post-coranique, la Tradition rapportée par Ibn Hishâm dans sa *Sîra*, a fait dire à Abû Bakr lors de son discours d'investiture : « Un peuple n'abandonne pas le *jihâd* en faveur d'Allah (*fî sabîl al-lâh*) sans qu'il ne soit frappé d'humiliation. » Ce *jihâd* post-prophétique est ainsi justifié pour des raisons de prestige et de volonté de puissance, alors que du temps de la révélation coranique, il s'est inscrit dans le cadre du triomphe du Prophète, et à travers lui, de Dieu.

L'islamisation progressive du monde non arabe va entraîner d'autres transformations théologiques : la tradition arabe et abrahamique au nom desquelles Muhammad justifia sa prétention à la clôture du cycle de la prophétie a cessé d'être un élément fondateur de la nouvelle ère islamique. En intégrant des cultures non arabes et non sémitiques, le nouvel Islam ne peut plus faire référence à la tradition arabe, ni même à la tradition biblique et abrahamique en tant qu'éléments de légitimation des nouvelles conversions impériales à l'Islam. Cette nouvelle réalité historique est à l'origine de l'émergence d'une nouvelle lecture de la prophétie : Muhammad cesse d'être l'aboutissement de la tradition arabe et abrahamique pour se transformer en point de départ de l'Histoire du monde. L'Islam cesse d'être une religion traditionaliste, pour devenir une religion novatrice et intemporelle.

Ces nouvelles tendances se sont cristallisées sous le règne des Abbassides, à partir de 750 de l'ère chrétienne, quand les convertis à l'Islam d'origine perse ou byzantine ont commencé à prendre une importance politique et sociale de plus en plus prépondérante. C'est sous le règne des Abbassides que sont nées les quatre grandes écoles juridiques et théologiques qui ont balisé et codifié définitivement l'Islam post-prophétique, épuré de son ancrage traditionnel arabe pour prendre des allures universalistes auxquelles la pensée grecque et iranienne, désormais disponible, a servi d'outil intellectuel et philosophique.

Deux Islams

Du vivant de Muhammad, le Coran est la parole divine vivante et historique qui s'adresse directement à des hommes vivant l'expérience de la prophétie et les guidant notamment dans leur lutte contre les ennemis réfractaires à la volonté divine. Une fois l'objectif atteint, et le Prophète décédé, le texte a dû se transformer en un objet sacré relatant la genèse de la nouvelle communauté. Ce n'est que très progressivement que la nécessité se fit sentir de recourir au texte coranique en tant que *source* oraculaire, après avoir servi ainsi de *révélation* en acte dont la source vivante est Allah. Ainsi, est née une nouvelle technique divinatoire exercée à partir du texte coranique, une véritable scriptocratie ou bibliocratie qui s'est substituée à la

théocratie. Il suffit de *lire* le Coran et de *l'expliquer* (*tafsîr*) pour produire un jugement divin. Ainsi, le Coran a-t-il dû changer successivement et radicalement de vocation : de produit oraculaire vivant, évoluant et changeant, guidant la geste muhammadienne durant la conquête de La Mecque, il devient un objet sacré, pour finir comme source oraculaire scripturale. Après la mort du Prophète, ce n'est plus Allah qui décide des affaires législatives, mais le Coran. Il est d'autant plus facile de lui faire dire ce qu'on souhaite que les orientations qui y sont développées n'ont cessé de se transformer avec les nécessités du moment, outre les ambiguïtés du texte qui permettent les interprétations les plus larges.

Une fois que cette nouvelle source oraculaire coranique a montré ses limites, on a eu recours à une autre source incomparablement plus commode : les *hadîths*, ou paroles et actes attribués au Prophète par des témoins qui sont censés les avoir transmis oralement jusqu'à leur consignation par écrit dans les célèbres compilations canoniques. Ces compilations portent le titre de *Hadîth* ou de *Sunna*. Citons en celles de Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd, Tirmidhî, Nasâ'î et Ibn Mâjah, ayant vécu tous aux alentours du III^{ème} siècle après l'Hégire. Les paroles de Muhammad, en dehors de la révélation céleste, ont pris ainsi à leur tour une nouvelle dimension, celle d'une source oraculaire.

Seulement, si le Coran est un texte dont l'authenticité a pu en grande partie être préservée, les Dires du Prophète, eux, n'ont pu, du vivant de Muhammad, faire l'objet de la même attention et du même souci de la reproduction littérale. Et ce n'est pas là une négligence de la part du Prophète ou de son entourage. Tout simplement ces dires n'avaient aucune utilité, du moment que c'est la parole divine en cours de révélation dans le Coran qui comptait. Plus important encore, ces *hadîths* n'étaient pas seulement tenus pour superflus, mais même leur consignation écrite était réprouvée du vivant de Muhammad par souci apparent d'éviter de confondre les paroles d'Allah avec celles de son Prophète. Ce rejet de la *sunna du Prophète* s'expliquerait surtout par un contexte plein de suspicion à l'égard de l'authenticité du Coran, où l'on n'a eu de cesse de prendre celui-ci pour un simple « *hadîth* ». Nous voyons comment l'institution du *hadîth* a été une véritable hérésie aux yeux de Muhammad et pour la doctrine

coranique du prophétat qui a fait du Prophète un simple humain ne faisant que transmettre un message divin sans aucune autre vertu divinatoire rattachée à sa personne.

Mais, la situation s'est inversée du tout au tout après la mort de Muhammad et surtout après que le texte coranique eut épuisé ses ressources *scriptocratiques*. Seulement, la nouvelle institution du *hadîth* n'était pas difficile à mettre en oeuvre, puisqu'il n'existait aucune possibilité de contrôler la véracité des dires imputés à Muhammad. Cette absence de moyens de contrôle de l'authenticité des *hadîths* permit au premier venu de se fabriquer sur mesure des paroles et des gestes muhammadiens conformes aux besoins du moment. La facilité de ce nouveau moyen oraculaire en a fait un véritable outil de *démocratie* oraculaire. Cette activité oraculaire connut un tel succès que la proportion du faux dans les dires attribués Muhammad a très vite atteint les 98 % du corpus des *hadîths* connus. Le compilateur canonique *al-Bukhârî* (mort en 870 JC) a pu, en sillonnant le monde musulman, recueillir 600 000 *hadîths*, mais seuls 100 000 étaient à ses yeux authentiques. Pourtant, il ne résolut de consigner dans son oeuvre canonique majeure *L'Authentique* (*al-Sahîh*) que 7 300 *hadîths*, dont 4 000 seulement ne sont pas des doublets. Au total, al-Bukhârî n'a pu qualifier d'authentique que 1% des *hadîths* de son époque. Les mêmes proportions de faux se retrouvent chez le deuxième grand compilateur de l'époque : *Muslim* (mort en 875 JC), quand il affirme : « J'ai compilé mon ouvrage *al-Sahîh* parmi un total de 300 000 *hadîths* », pour ne retenir d'eux que 4 000 [452]. Et même ces 1 % de *hadîths* retenus sont aujourd'hui suspects pour la plupart. En effet, cette tentative de remettre de l'ordre dans la gigantesque inflation des *hadîths* ne vit le jour que deux siècles après la mort du Prophète. C'était trop tard pour qu'une enquête un tant soit peu sérieuse put être menée, à un moment où les premiers transmetteurs oraux des *hadîths* avaient disparu depuis huit générations pour les plus anciens d'entre eux. Autant dire qu'aucun *hadîth* connu aujourd'hui ne résiste à la critique historique.

En fait, la réhabilitation de la sunna du Prophète, et des *hadîths* en particulier, a été décidée à la suite de l'apparition des quatre grandes

[452] Fawzi, *Tadwîn al-Sunna*, 24.

écoles juridiques : le *hanafisme*, le *malikisme*, le *shafi'isme*, et le *hanbalisme*, apparus au IIème siècle de l'Hégire, et qui décidèrent de faire du Coran et des hadîths les deux premières sources oraculaires législatives, ou *sharî'a*.

De plus, outre le Coran et les *hadîths* institués comme sources (*usûl*) du droit, l'on a ajouté la règle du consensus (*ijmâ'*), qui rend légitime toute disposition qui réunit l'assentiment de tous. Et l'on a fondé cette règle sur un *hadîth* qui aurait énoncé que la communauté musulmane ne peut s'accorder sur une erreur. Cette nouvelle source du droit, faisant office d'autorité oraculaire, n'a, elle aussi, aucun fondement coranique [453].

Il apparaît clairement que les fondements de la *sharî'a* musulmane, élaborés dans les premiers siècles de l'Islam, ne correspondent ni à l'esprit ni à la lettre du Coran, mais que l'on a dû les imposer en désespoir de cause, face à des nécessités de plus en plus pressantes. La décision de « faire parler » les textes coraniques et les *hadîths* est la conséquence logique de l'échec du système prophétique muhammadien. Ce retour au Coran et la fabrication du *hadîth* qui l'a accompagné, s'expliquent sans doute aussi par l'extension de l'empire musulman à des ethnies qui n'ont pas les mêmes coutumes arabes prescrites par le texte coranique. Il fallait alors légitimer ces coutumes étrangères en les incorporant aux *hadîths* et en « faisant parler » le Coran dans leur sens grâce à son interprétation (*ta'wîl*) et son explication (*tafsîr*).

Mise en échec de la sunna d'Allah

Le passage de l'ère de la théocratie à l'ère post-coranique marque en fait une véritable révolution dans la philosophie du droit musulman, non seulement en s'inscrivant en rupture avec le Coran,

[453] Ce nouveau principe se trouve même contredit par le Coran lui-même qui nous offre le cas des Anges quand ils protestèrent *unanimement* contre le projet d'Allah de créer Adam. Comment dans ces conditions Allah pourrait-Il accepter sans réserves le consensus des Hommes alors qu'Il l'a rejeté pour les Anges ?...

mais aussi en rupture avec l'idéologie arabe et plus généralement avec l'idéologie moyen-orientale ancienne.

Le maître mot de la philosophie du droit coranique est la *sunna d'Allah* ou coutume d'Allah. L'institution prophétique même, au nom de laquelle Muhammad s'est présenté à ses contemporains, s'est inscrite sous le signe de la *sunna d'Allah*. La *réforme* religieuse introduite par Muhammad à La Mecque s'est faite au nom de la tradition cyclique prophétique dont il est lui-même la clôture et le Sceau.

C'est au nom du droit coutumier que le Coran a réformé la religion mecquoise. Le droit coutumier arabe ne s'oppose en aucune manière à la législation coranique, ni celle-ci à celui-là. La législation coranique sur le mariage, par exemple, s'est faite au nom de la coutume immémoriale arabe : « Allah veut [à travers l'énoncé législatif sur le mariage] vous détailler et vous guider [sur la voie des] coutumes (*sunan*) de ceux qui vous ont précédé. » (4,26)

L'identité qui existe entre coutume des hommes et législation divine est illustrée par l'expression coranique de *coutume d'Allah* (*sunnat Allah*). Par exemple, Allah affirme avoir dicté sa volonté sur toute la lignée prophétique passée, et de faire cette observation : « [c'est là] une *coutume d'Allah* [afférente] à ceux qui sont révolus » (33,38). Le Coran emploie souvent cette expression de *sunnat Allah* pour désigner la guerre d'Allah[454]. Dans ce contexte de guerre, les deux expressions de *sunnat Allah* et *sunnat al-'awwalîn* (= coutume des Anciens) sont employées de manière équivalente [455]. En somme, la coutume d'Allah est identiquement la coutume ancienne et immémoriale des hommes. Et par hommes, il faudrait entendre les ancêtres des Mecquois qui ont évolué dans la sphère orientale.

Il en est de même du fondement de la morale coranique résumé dans l'expression consacrée : « recommander les us et bannir l'inaccoutumé (*al-'amr bi l-maᶜrûf wa-al-nahy ᶜalâ al munkar*) » que nous avions vu plus haut.

---

[454] *Cf.* : 33,62 ; 35,43 ; 40,85 ; 48,23.

[455] *Cf.* le verset 35,43.

La sharîᶜa

De même, cette idéologie coutumière se retrouve dans le concept de *sharîᶜa*. Remarquons tout d'abord que ce concept de *sharîᶜa* n'a pas eu dans le Coran le sens qu'on lui a donné plus tard pour désigner le droit canonique musulman. Le Coran emploie ce terme dans un sens restreint et précis, celui d'*orientation* ou de *direction*. Le synonyme qu'en donne le Coran est *minhâj* (5,48) qui signifie précisément : *voie*. Ainsi, Allah a octroyé à chaque confession des Gens du Livre une *shirᶜa* (5,48). Dans un autre verset, ces diverses confessions sont censées être le produit d'un même moule religieux : « [Allah] a tracé (*sharaᶜa*) pour vous en matière de religion ce qu'Il a recommandé à Noé et ce que Nous t'avons révélé, et ce que Nous avons recommandé à Abraham, à Moïse et à Jésus à savoir : « célébrez la religion et ne vous divisez pas en elle. » (42,13). Il est clair que dans ces deux exemples, le concept de *sharîᶜa* désigne bien une *orientation* ou une *recommandation* ou une *consigne* touchant la religion. L'expression technique utilisant le terme de *sharîᶜa :* Dieu qui « trace une orientation pour x... en matière religieuse (*sharîᶜa li* x... *mina al-dîn*) » [456] donne au verbe *sharaᶜa* le sens de *fonder* une religion, *façonner* en matière religieuse, soumettre la religion à une recommandation ou à une spécificité, bref l'*orienter* dans un sens voulu par Dieu. C'est en substance l'ordre donné par Allah à Muhammad : « Nous t'avons mis sur une *voie* (*sharîᶜa*) [procédant] de l'Ordre [divin], alors, suis-là !» (45,18)

Ce que l'on peut conclure de ces divers emplois du terme de *sharîᶜa*, c'est que le Coran l'utilise dans le contexte proprement constitutionnel, et non juridique. La *sharîᶜa* désigne en fait la *politique religieuse*, celle que Dieu définit pour un peuple en particulier et qui régit les rapports de force entre les divinités, leurs alliés et les hommes. Il apparaît ainsi que la *sharîᶜa* désigne la *constitution* de la religion et non sa législation et ses lois. Il y a, par conséquent, un détournement de sens de la part de l'orthodoxie religieuse quand elle appele *sharîᶜa* les lois et commandements dérivant de la volonté divine. Pour ce dernier sens, le Coran utilise un terme technique précis

[456] *Cf.* : 42,13 et 42,21.

employé au pluriel : celui de *hudûd*, dont le sens littéral est *frontières*, et qui désigne la *réglementation* et plus précisément les *mesures* à appliquer pour l'accomplissement des dispositions de celle-ci. Par exemple, le jeûne est une institution ancienne dont les modalités d'application dépendent d'une réglementation spécifique à chaque peuple et donc à chaque prophète. Pour Muhammad, les modalités du jeûne ont été détaillés dans le verset *2,187*, en autorisant notamment les rapports sexuels après le jeûne, ou en précisant les limites de celui-ci dans la journée. Toutes ces dispositions sont appelées dans le même verset les « frontières d'Allah (*hudûd Allah*) ». Il en est de même de la réglementation des conditions pécuniaires de la répudiation appelées, elles aussi, *hudûd Allah* [457]. De même les dispositions quantitatives en matière d'héritage [458]. Toutes ces dispositions existaient naturellement avant Muhammad dans ce que l'on appelle le droit *coutumier* arabe qui, rappelons-le, était aussi *religieux* que le droit coranique. L'apport du Coran se limite à donner une nouvelle quantification (*hudûd*) destinée à marquer la spécificité d'un nouvel ordre politico-religieux, une sorte de *signature*. Ces dispositions n'apportent rien d'essentiel pour les Arabes contemporains du nouveau Prophète. Elles ne créent pas de nouvelles dispositions juridiques, mais elles se limitent à donner une nouvelle quantification à des dispositions déjà existantes. La nouvelle communauté sera jugée selon son respect des nouvelles quantifications-frontières : « celui qui franchit les frontières d'Allah (*yataʿaddâ hudûd Allah*) » (2,229) [459] ou les « approche (*qaruba*) » (2,187) est passible du « Feu éternel» (4,14). Dans un mouvement d'humeur contre les Nomades arabes (*aʿrâb*), le Coran a même conseillé de ne pas leur apprendre cette réglementation : « Les Nomades [...] il vaut mieux qu'ils ne sachent pas les *hudûd* qu'Allah a fait descendre sur Son Envoyé » (9,97), alors que ces Nomades forment le gros du bataillon des premiers convertis à la nouvelle religion [460]...

---

[457] *Cf.* : 2,229-230 ; 58,4 et 65,1.

[458] *Cf.* : 4,13.

[459] *Cf.* : 4,14 et 65,1.

[460] Est-ce à dire que les Bédouins sont exclus de la communauté musulmane ? Pas nécessairement, car ils pourraient continuer à suivre leurs anciens *hudûd* tout en adhérant à la prophétie muhammadienne. Ces ambiguïtés reflètent la contradiction qui existe entre l'attachement coranique à la tradition arabe et la

Ces précisions nous permettent même de voir que la *sharîᶜa* est de même nature que les *hudûd*, dans la mesure où la constitution et la réglementation ne remettent pas en cause les structures religieuses arabes et orientales. Dans l'aire du Moyen-Orient ancien, chaque prophète ou roi-prêtre apporte une nouvelle constitution et une nouvelle réglementation. La religion n'en est pas pour autant révolutionnée. Le Coran ne fait ici que suivre l'institution des anciens codes orientaux, depuis le Code du roi néo-sumérien Ur-Nammu (2112-2095), premier législateur connu jusqu'ici, jusqu'aux Tables mosaïques en passant par le célèbre Code de Hammurabi (1792-1750) : chaque roi apporte son empreinte en spécifiant ses propres *hudûd* à ne pas transgresser et sa *sharîᶜa* que la dynastie est appelée à respecter [461].

Le terme même de *hudûd* est inspiré de toute évidence de l'importante institution des *kudurrus* [462], qui a connu son apogée du temps des Cassites (1594-1160). Ces stèles ont en effet pour vocation de marquer les frontières entre Etats ou entre propriétés. Leur transgression est considérée comme un véritable sacrilège [463].

Le concept de *sharîᶜa* n'est pas non plus sans antécédants mésopotamiens, et non des moindres, puisqu'on le découvre défini presque dans les mêmes termes coraniques dans l'épilogue du *Code de Hammurabi* (1792-1750), roi de Babylone, où il dit : « [Telles

nécessité d'introduire un marquage qui scelle l'identité de la nouvelle communauté musulmane.

461 Les vingt-sept siècles qui séparent Ur-Nammu du Coran n'ont pas entamé l'étonnante continuité législative qui les caractérise, notamment à travers leur souci constant commun d'associer les dispositions de protection sociale à la répression de la fraude dans les poids et mesures. (Versets : 55,8-9 ; 57,25 ; 11,84-85. *Cf.* : Roux, *La Mésopotamie*, 148.) Ici, la continuité est parfaite tant dans les structures de la législation que dans ses contenus.

462 Ce sont des *bornes-frontières*, ou stèles de fondation.

463 Nous trouvons un écho authentique de cette institution dans la littérature dite intertestamentaire où l'on peut lire notamment : « Et, au temps de la désolation du pays, se sont levés les déplaceurs de limite, et ils ont égaré Israël ; et le pays a été dévasté, car ils ont prêché la rébellion contre les commandements de Dieu (révélés) par l'intermédiaire de Moïse [...] » (*Ecrits de Damas*, V,20-21 ; Pléiade, 153.)

sont] les prescriptions du droit que Hammurabi, le roi puissant, a solidement établies et qu'il a fait prendre au Pays comme une *voie sûre* et une *direction excellente*. » [464] Ce sont là, on le voit, les mêmes termes de *sharîʿa* et de *minhâj* employés avec le même sens dans le Coran, et que le texte du Code de Hammmurabi reprend encore dans cet autre paragraphe, lors d'une exhortation adressée aux successeurs de l'illustre souverain : « Et que cette stèle [contenant le texte du Code] lui [au successeur] montre la *voie*, la *direction*, la loi du Pays que j'ai promulgée [...] » [465]

L'éthique seigneuriale

Les plus grands monarques orientaux et les plus cruels ne se lassent pas de faire de la justice, de l'honnêteté et de la protection des faibles et des pauvres leurs plus chères et plus constantes préoccupations. Pour autant, ils n'ont pas hésité à se présenter comme des personnages agressifs et belliqueux, à l'image de leurs divinités. Allah s'érige Lui-même en maître et dispensateur des malheurs terrestres : « Nul malheur qu'Allah fait abattre sur terre, ou en vous-mêmes, qui ne soit consigné dans un écrit, avant même la création de la terre, afin que vous ne vous attristiez pas sur ce qui vous est passé, et que vous ne soyez fiers de ce que vous avez acquis. Et Allah n'aime aucun [homme] présomptueux ou fier. » (57,22-23) En s'appropriant le bonheur et les malheurs de l'humanité, Allah réduit à l'impuissance l'homme fier, et le confine au rôle et à l'attitude serviles qu'on attend de lui.

L'oppression de l'homme par l'homme apparaît à son tour comme un impératif prémédité et planifié en haut lieu. Allah a fait part de ce programme à Adam lors de sa création, et au moment où celui-ci allait descendre sur terre : « Descendez [humanité adamique], [vous serez] ennemis les uns des autres ! » (2,36) En outre, « Allah a élevé les uns au-dessus des autres en hiérarchie afin que les uns asservissent les autres» (43,32). « Regarde comment Nous avons privilégié les uns pour les mettre au-dessus des autres ! » (17,21) A tout moment, Allah peut diviser n'importe quelle communauté en des factions oppressant

[464] R XXIV du Code, in Finet, *Le Code*, 135.
[465] RXXV, ibid., 138.

d'autres factions : « Dis : C'est Allah qui est capable d'envoyer au-dessus ou au-dessous de vous un tourment, ou bien il vous divise en factions et vous fait goûter la violence des uns sur les autres. » (6,65) De même qu'Allah a fait descendre le fer au service de la violence des hommes : « Nous avons fait descendre le fer dans lequel il y a une violence terrible. » (57,25)

De même, l'inégalité sociale se présente comme une faveur et un signe positif de l'oeuvre divine ; elle sera encore plus accentuée dans l'Au-delà : « Regardez comment Nous avons favorisé les Hommes les uns sur les autres. Et certes [la vie] Dernière sera plus hiérarchisée (*akbaru darajât*) et avec plus de privilèges. » (17,21)

Le symbole de cette inégalité, c'est naturellement l'esclavage. Allah a organisé la société sur l'esclavage et le non partage des richesses avec la classe dominée : « Allah a favorisé les hommes les uns sur les autres en richesses. Et ceux qui sont privilégiés ne sauraient restituer leurs richesses à leurs esclaves, de sorte qu'ils deviennent égaux en richesses. Vont-ils renier le bienfait d'Allah ? » (16,71) Le Coran s'adresse aux riches, exclusivement, même si ces derniers ont des devoirs envers leurs protégés.

Cette mise au point a été présentée dans le cadre de la polémique sur le partage du pouvoir au sein du panthéon. La thèse développée ici par le Coran est que le rapport de domination existant entre Allah et les divinités mineures ne saurait être bouleversé comme le font les Mecquois, en tentant de réduire l'écart entre le Maître du trône et ses divinités associées. Le Coran s'oppose à cette évolution et part en guerre contre cette réforme égalitaire : « Allah [vous] a proposé cette image : un serviteur esclave ne peut rien faire [à côté de] celui que Nous avons gratifié en bonnes ressources, de sorte qu'il en dépense en secret et publiquement. [Ces deux personnes] sont-elles à égalité ? [Non], Dieu merci ! (*sic*) Mais la plupart [des Mecquois] ne savent pas ! » (16,75) Il est clair que la société mecquoise était plus humaine et plus égalitaire avec un panthéon qui a su tempérer les appétits du Seigneur divin en lui opposant une assemblée de représentants divins consacrés au service des intérêts humains. La réforme muhammadienne a mis fin à cet équilibre, en renforçant, comme on l'a vu, les pouvoirs du Chef du panthéon. Sur le plan social, cette

réforme annonce une aggravation des inégalités sociales et un renforcement du système esclavagiste. Le Coran, on l'a vu, n'en fait pas mystère [466].

Une éthique élective

La loi de l'oppression universelle obéit à la vision épique du monde. La situation change du tout au tout dès que l'on adopte le point de vue contractuel. L'humanité s'organise alors en communauté élue, fidèle à son protecteur divin, faisant face au reste de l'humanité déclarée pécheresse et ennemie. Ce privilège peut être héréditaire

---

[466] Il en est de même de cette affirmation sur l'inégalité entre les sexes : « Les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah a préféré certains d'entre eux sur d'autres, et du fait que [les hommes] font dépense de leurs biens [en faveur de leurs femmes] (...) Celles dont vous craignez l'indocilité, admonestez-les ! Reléguez-les dans les lieux où elles couchent ! Frappez-les ! » (4,34) Ce statut inférieur de la femme est illustré aussi par la permissivité du proxénétisme : « Dans votre recherche de ce qu'offre la vie immédiate, ne forcez pas vos esclaves à la prostitution, si elles veulent rester chastes. Et quiconque les force, et après les avoir forcées, Allah sera absoluteur et miséricordieux. » (24,33) Ce qui est condamné ici, ce n'est ni la prostitution, ni le proxénétisme, qui font partie de la tradition chez les Mecquois, mais seulement l'abus consistant à faire prostituer des esclaves, musulmanes ou non, ayant fait voeu de chasteté (*muḥsinât*). Or, même cette limitation toute relative dans le pouvoir des proxénètes a été assortie par le pardon et la miséricorde. La Tradition musulmane a expliqué que ce verset est « descendu » au sujet de ʿAbdallah ibn Ubay ibn Salûla connu pour avoir été un proxénète notoire (Voir *Tafsîr* de Tabarî). Or, cette Tradition nous apprend par ailleurs que ce personnage n'est rien d'autre que le roi de Médine qui a accueilli Muhammad et ses Compagnons lors de leur émigration de La Mecque en signant un pacte d'alliance avec eux. Converti à l'Islam, Ibn Ubay participa avec le Prophète aux batailles de Uḥud et de Ḥudaybiyya, et l'on prétend qu'il aurait été le chef des Hypocrites (*munâfiqûn*) longuement décriés dans le Coran. Il n'empêche que Muhammad a gardé pour lui une certaine estime qu'il manifesta ouvertement en assistant à ses funérailles, malgré l'avis contraire de ses compagnons. Et parmi ceux-ci se trouve Abû Bakr qui ne pardonna pas au chef médinois d'avoir médit de sa fille Aïsha, la femme du Prophète, lors de l'affaire du Collier où elle fut accusée d'adultère, mais innocentée aussitôt par le Coran. C'est à la lumière de toutes ces circonstances qu'il faudrait sans doute expliquer l'indulgence exprimée par le Coran vis-à-vis des marchands de plaisir, où Ibn Ubay pourrait avoir été visé en premier.

comme c'est le cas pour Abraham qui a conclu un pacte avec son dieu pour privilégier toute la lignée qui devait venir après lui. Ce pacte a été confirmé avec Moïse, faisant des Gens du Livre le peuple élu par excellence : « Vous étiez la meilleure Communauté apparue [467] pour l'Humanité. Vous ordonnez le bien et vous interdisez ce qui est réprouvé, et vous croyez en Allah. » Et si les Gens du Livre avaient cru [en Muhammad], cela aurait été mieux pour eux. Parmi eux il y a des Croyants, et la plupart d'entre eux sont des pervers. » [468] (3,110)

La constitution d'une communauté adhérant à un pacte de vassalité avec la divinité suzeraine trace une frontière décisive en matière d'éthique face à l'ennemi extérieur. Sont Justes ceux qui font partie du pacte et coupables tous les autres.

Cette éthique élective s'applique aussi en matière pénale. Un homme qui a commis un délit au sein d'une communauté devient innocent sitôt qu'il adhère à une autre communauté. Le Noé coranique se présente en chef de bande. Quand il commence sa prédication au sein de sa communauté, on lui reproche aussitôt de s'être associé à des criminels : « [Les concitoyens de Noé lui] ont dit : « Allons-nous croire à toi, alors que des infâmes t'ont suivi ? » Il répondit : « Je ne suis pas au courant de ce qu'ils faisaient. Ils n'ont à en rendre compte qu'à mon Seigneur, le comprenez-vous ? Et [en plus] je ne voudrais

---

[467] *Litt.* : sortie.

[468] Cette élection va manifestement au profit des Gens du Livre, malgré une lecture incorrecte de ce texte qui a fait croire que cette déclaration sur « la meilleure Communauté apparue pour l'Humanité » concerne les Musulmans. Dans un autre verset, cette élection des Gens du Livre a été encore réaffirmée avec force par Allah : « Nous les [s'agissant des Fils d'Israël] avons privilégiés [*litt.* : *choisis*] sciemment parmi [les nations du] monde. » (44,32) En réalité, le Coran n'a jamais déclaré la précellence de la nouvelle communauté muhammadienne naissante, qui, à l'époque, n'était qu'au stade d'une lente et difficile gestation. Tout au plus, peut-on lire dans un verset révélé peu avant cette déclaration un souhait formulé pour que du groupe formé autour du Prophète surgisse une communauté certes comparable à celle des Gens du Livre, mais non spécifiquement appelée à succéder en titre à *la meilleure* communauté apparue pour l'Humanité : « Que surgisse de vous [Mecquois] une communauté qui en appelle au bien, ordonne les préceptes coutumiers, et interdise ce qui est réprouvé. Ceux-là sont les Bienheureux. » (3,104).

en aucun cas exclure des croyants. Car je ne suis qu'un avertisseur clair. » Ils ont dit : « Si tu n'arrêtes pas, tu seras à coup sûr parmi les exécrés. » Il a dit : « Ô mon Seigneur ! Mon peuple m'a traité de menteur. Décide entre eux et moi et sauve moi avec les croyants qui sont avec moi. » [469] (26,111-118)

Moïse nous offre un autre cas de transformation du criminel en un Juste en vertu de l'élection et de l'appartenance au pacte d'un nouveau dieu. Cet élu de dieu a commencé sa carrière prophétique par le fameux crime que nous raconte la Bible : « Or, en ces jours-là, Moïse, qui avait grandi [en Égypte], sortit vers ses frères et vit ce qu'étaient leurs corvées. Il vit un Égyptien frapper un Hébreux, un de ses frères. S'étant tourné de tous côtés et voyant qu'il n'y avait personne, il frappa l'Égyptien et le dissimula dans le sable. Le lendemain, il sortit de nouveau : voici que deux Hébreux s'empoignaient. Il dit au coupable : « Pourquoi frappes-tu ton prochain ? » « Qui t'a établi chef et juge sur nous ? dit l'homme [coupable]. Penses-tu me tuer comme tu as tué l'Égyptien ? » Et Moïse prit peur et se dit : « L'affaire est donc connue ! » Pharaon entendit parler de cette affaire et chercha à tuer Moïse. Mais Moïse s'enfuit de chez Pharaon ; il s'établit en terre de Madiân (...) » (*Exode*, 2,11-15)

Le Coran aborde l'histoire de l'Exode des Hébreux à trois reprises, dans les sourates 20, 26 et 28. Seules les deux dernières évoquent explicitement l'épisode du crime de Moïse. Il ressort de ces récits que ce crime constitue le pivot central de la sortie d'Égypte des Hébreux, comme le laisse entendre aussi la Bible.

---

[469] Une autre relation de ce contexte criminel dans la prophétie de Noé reprend des arguments identiques, avec ce nouveau détail dans l'argumentation de Noé en faveur de ses alliés douteux : « Je ne saurais dire à ceux que vos yeux méprisent qu'Allah ne leur apportera nul bien. Allah est plus savant de ce qui est en eux. Autrement, je serais parmi les Injustes. » (11,31) Il est clair que Noé se soit allié à des hommes de mauvaise réputation aux yeux de sa communauté. Lui-même le reconnaît explicitement, mais il renvoie leur cas à son dieu pour le trancher, tout en laissant entendre qu'Il va les blanchir. Le ralliement à un nouveau Souverain aboutit logiquement à laver les pécheurs de leur ancien passif.

C'est à travers Moïse que les Hébreux eurent la révélation de leur Dieu pour la première fois. Et ceci s'est produit au cours de la fuite d'Égypte de Moïse, après son crime, quand il se fut installé auprès des Madianites et eut un enfant [470] de la fille de leur prêtre. C'est à ce moment que Dieu lui est apparu sur la montagne de l'Horeb pour le charger d'aller l'annoncer aux Hébreux avec pour promesse de les installer dans un pays « ruisselant de lait et de miel » [471]. (*Exode*, 3,8)

Le mythe des origines de la prophétie mosaïque nous intéresse dans la façon dont est résolue l'affaire de ce crime *originel*. Si la Bible est passée rapidement sur la question, le Coran, lui, a pris conscience de l'importance de l'événement et lui a donné une solution qui est d'une grande importance pour l'étude de l'éthique moyen-orientale ancienne.

Le Coran présente l'investiture de Moïse comme une opération dirigée contre les Égyptiens, « peuple injuste ». Quand Moïse tenta de commettre un nouveau crime, l'Hébreu l'interpella en ces termes : « Ô Moïse ! veux-tu me tuer comme tu as tué une âme hier. C'est que tu ne veux être qu'un despote sur la terre, et tu ne voudrais pas être parmi ceux qui se réforment. » (28,19) En sortant d'Égypte, après que son crime fut découvert, Moïse projeta de prendre sa revanche : « Et il sortit d'Égypte, craintif et aux aguets. Il dit : « Mon Seigneur, sauve moi du peuple des Injustes ! » (28,21)

L'alliance ainsi projetée avec le nouveau dieu a pour conséquence d'inverser les rôles : le criminel devint la victime, et inversement. Quand Moïse raconta son crime contre les Égyptiens au chef des

---

[470] Qu'il appela « Gershôm, *Émigré-là*, car, dit-il : « Je suis devenu un émigré en terre étrangère ! » (*Exode*, 2,22)

[471] Nous avons là la figure classique du prophète, en tant que chef de bande, se lançant à la conquête d'une cité, avec la protection d'un dieu souverain et victorieux qu'il n'hésite pas parfois à « choisir» lui-même, comme l'a fait Abraham (*Jubilés*, XII,19 ; Pléiade, 691). Tel fut aussi le cas de David, fondateur de la royauté en Israël, choisi par Dieu alors qu'il a été chef de bande, assassin de Urie le Hittite, et coupable d'adultère avec sa femme Bethsabée (*Ecrits de Damas*, V,5-6 ; *Psaumes pseudo-davidiques* XXI,11 ; Pléiade, 152 & 318) Et, comme Moïse, il fut pardonné par son Dieu.

Madianites, celui-ci le rassura : « N'aie pas peur. Tu t'es sauvé du peuple injuste. » (28,25)

Lors de la rencontre de Moïse avec Dieu sur la montagne de l'Hérob, celui-ci l'a chargé de demander au Pharaon de laisser sortir les Fils d'Israël. Moïse se rebiffa dans un premier temps, invoquant des raisons oiseuses : « Je crains que les Égyptiens me traitent de menteur, que mon coeur se resserre, et que ma langue se paralyse. Alors envoie Aaron ! » (26,12-13) Et, enchaînant, Moïse d'en venir à l'essentiel : « Et j'ai commis un péché contre les Égyptiens. Alors je crains qu'ils ne me tuent. » (26,14) Dans une autre relation coranique, Moïse interpelle Dieu : « Mon Seigneur ! J'ai tué parmi eux une âme, alors je crains qu'ils ne me tuent. » (28,33)

Dans sa réponse, Allah ne fit aucune allusion au meurtre et accorda l'investiture à Moïse : « Allah dit : « Nous allons t'aider avec ton frère Aaron, et Nous allons vous investir du pouvoir [*sulṭân*]. Ils [les Égyptiens] ne sauront vous atteindre grâce à Nos signes. Vous deux et ceux qui vous suivront seront les vainqueurs ! » (28,35)

En fait, c'est au moment où Moïse tue l'Égyptien que son Seigneur lui pardonne : « Moïse dit [après le meurtre] : « Ceci est l'oeuvre du Démon. Il est un parfait ennemi qui égare. » Et il dit : « Mon Seigneur ! j'ai été injuste avec moi-même, alors pardonne-moi ! » Alors, Il lui a pardonné. C'est Lui l'Absoluteur, le Miséricordieux. » (28,15-16) Ce pardon a été rappelé dans le récit de la sourate 20, où Allah déclare à Moïse : « Et tu as tué une âme, alors Nous t'avons sauvé de l'affliction (*al-ghamm*) » [472]. (20,40)

---

[472] Seul le miracle de l'élection à la prophétie explique ce pardon miraculeux. Cette étonnante magnanimité d'Allah, obtenue sans autre forme de procès, ne pouvait convaincre la partie adverse. Non seulement Pharaon voulait que justice soit faite, mais c'est que, de surcroît, Moïse vient maintenant demander la sortie des Fils d'Israël d'Égypte, trahissant son père adoptif en faisant preuve d'une ingratitude insigne. Pharaon le dit clairement au rebelle : « Nous ne t'avons pas élevé tout petit, et n'es-tu pas resté parmi nous des années de ta vie ? Et [malgré cela] tu as commis l'acte que tu as commis. Tu es parmi les Ingrats ! » [Moïse] répondit : « Je l'ai commis, alors que j'étais parmi les égarés. Je vous ai fui quand j'eus peur. Alors, Mon Seigneur m'a investi d'un pouvoir [*ḥukm*] et Il a fait de moi [un Envoyé] parmi les Envoyés. Et ton

Il ne s'agit ici naturellement pas de faire le procès de Moïse. Mais il fallait relever comment l'éthique et la légitimité changent de camp pour ainsi dire à vue d'œil, et sans que les intéressés n'en fassent mystère. En outre, l'on voit les conditions sociologiques de l'apparition des prophètes recrutés parmi les marginaux et les bannis des cités-États [473].

Avec l'apparition du prophète, c'est la légitimité qui passe des mains des tenants de l'ordre établi aux mains des prétendants au pouvoir : « Il a été ordonné [permis] à ceux qui sont combattus d'être [considérés comme] victimes, et qu'Allah est capable de les

---

bienfait, tu l'as fait pour moi, alors que tu as asservi les Fils d'Israël. » (26,18-22) Il est intéressant de voir l'argument de l'asservissement tomber en dernier après la décision de l'élection de Moïse à la prophétie, comme si cet argument n'était qu'une ultime justification à un nouvel ordre décrété par une divinité qui a décidé d'exercer son pouvoir de suzeraineté sur un nouveau territoire.

473 C'est sans doute là un mode classique dans le Moyen-Orient ancien pour l'apparition des prétendants au pouvoir, soutenus tous par une divinité personnelle qui en fait des *prophètes*, ou des *rois-prêtres* sur une cité ou sur un peuple. En a-t-il été de même avec Muhammad ? Il est bien difficile de répondre à cette question vu notre ignorance de sa biographie, du moins jusqu'à ce qu'il ait atteint la quarantaine, âge où il commença sa carrière prophétique. Tout ce que nous savons, c'est que ses parents et grands-parents durent souffrir d'une injustice qui leur aurait été faite dans leur droit à la gestion du temple mecquois. C'est là un indice sérieux qui expliquerait l'existence d'un sentiment de frustration que Muhammad aurait nourri en son for intérieur contre les tenants du pouvoir politico-religieux à la Mecque et qui l'aurait placé dans une situation de marginalité propice à une entreprise de reconquête du pouvoir. En outre, nous ignorons pratiquement tout de la vie de Muhammad avant la quarantaine quand il s'est senti appelé à la prophétie. Il n'est pas impossible qu'il fut associé au culte du dieu de la Kaaba, Allah, sans y occuper une fonction éminente. Naturellement l'historiographie orthodoxe ne pourrait envisager une telle éventualité pourtant fort plausible puisque Muhammad appartient à la caste sacerdotale des qorayshites qui, selon Ibn Isḥâq, aurait adopté à une date récente un rite rigoriste (*ḥums*) extrémiste. Cette précision est à retenir, car la réforme muhammadienne s'inscrit véritablement dans cet esprit radical qui s'oppose aux pratiques 'associatives' libérales de la religion arabe. La Mecque était un centre religieux zélé qui est aux antipodes du prétendu relâchement qu'on lui prête. Muhammad n'a fait que porter jusqu'à ses plus ultimes conséquences ce mouvement rigoriste qui s'est développé durant la si obscure première partie de sa vie de Qorayshite.

secourir. » (22,39) Il y a là un véritable décret pour la *qualification* des Compagnons du Prophète contre-attaqués par les Mecquois : ils sont déclarés *victimes*, tout comme ceux qui sont hostiles à Muhammad sont *qualifiés* de rebelles (*kuffâr*) et injustes (*ẓâlim*) [474].

L'éthique élective fait que les normes sociales sont fonction non pas du crime, mais du statut qui lie l'individu ou le groupe à la divinité victorieuse. Cela se vérifie notamment dans le droit pénal où la peine se module selon la place hiérarchique qu'occupe la victime par rapport à la divinité souveraine et le statut juridique du groupe auquel elle appartient. Le code coranique nous en donne une illustration au sujet du crime de sang : « Un Croyant ne [peut] se trouver tuer un Croyant que par erreur. Et celui qui tue un Croyant par erreur, il lui est réclamé la libération d'un esclave croyant, ainsi que le prix du sang remis à la famille de la victime, à moins que ceux-ci en fassent une aumône. Et si la victime appartient à un groupe ennemi et qu'il est cependant croyant, en ce cas : la [seule] libération d'un esclave croyant. Et s'il appartient à un groupe avec lequel vous avez conclu un pacte, il sera exigé le prix du sang remis à sa famille, et la libération d'un esclave croyant. [...] Et celui qui tue un croyant volontairement, sa récompense sera la Géhenne, y séjournant éternellement, avec la colère d'Allah sur lui qui le maudit et lui prépare un tourment immense. » (4,92-93)

Toutes les dispositions juridiques coraniques sont modulées non pas selon l'acte délictueux en soi, mais selon le statut qui lie le coupable à la victime, et, donc, selon le degré de leur lien contractuel. Mais c'est le lien religieux qui entre en considération le premier et qui

---

474 Cette qualification de *victimes* octroyée aux rebelles musulmans contre la Cité qorayshite témoigne de la difficulté que les Compagnons de Muhammad avaient à légitimer leur hostilité à leur cité d'origine et à l'ordre politico-religieux qui y est établi. La rébellion contre La Mecque était manifestement un acte délictueux qui appelait une réaction défensive. En proclamant solennellement ceux qui sont réprimés ainsi des « victimes », le Coran annonce de ce fait que la légitimité a changé de camp, et que Allah, qui est la divinité poliade de cette cité arabe, cesse officiellement de se tenir du côté de l'ordre pour passer du côté des rebelles devenus désormais les tenants de la légitimité mecquoise, alors que les anciens tenants de l'ordre établi se transforment en *Rebelles* et en *Impies*.

pèse le plus lourdement dans la détermination du châtiment. Viennent ensuite les contrats civils entre groupes de croyants, selon l'état d'alliance ou d'hostilité. Enfin, les contrats avec les non-croyants, et ici aussi, il existe une hiérarchie entre les Gens du Livre et les Associateurs. La réparation du crime est modulée dans tous ces cas selon la distance à laquelle se trouve la victime par rapport à la divinité du coupable.

Remarquons que cette hiérarchie à laquelle le droit pénal oriental est soumis mêle les contrats entre les hommes avec ceux conclus avec la divinité, montrant encore une fois qu'il n'existe aucune frontière entre ce qui relève du divin et de l'humain. Il existe seulement une hiérarchie entre ces contrats, avec naturellement une priorité pour le contrat avec la grande divinité.

Le crime en soi n'existe pas. D'abord, parce que l'Humanité n'est pas une, mais divisée entre ceux qui adhèrent au *Livre* et au *Pacte*, et ceux qui n'y adhèrent pas. Ensuite, ce n'est pas l'atteinte à l'Homme qui est le véritable crime, mais l'atteinte, à travers cet Homme, au contrat conclu avec le Seigneur, divin ou humain.

Le droit oriental est communautaire, même si la divinité souveraine revendique une nature universelle. Le caractère particulier de la loi provient du fait qu'il s'agit d'une série de règles ou plus précisément de clauses d'un pacte entre deux parties contractantes. Le droit moyen-oriental est un droit privé. Sa forme essentielle est le pacte s'adressant « à toi [Muhammad] et à ton peuple » (43,44). Le prophète est par principe lié à un groupe, pas à une universalité humaine.

L'éthique seigneuriale institue non seulement la domination de Dieu sur les Hommes, et de l'Homme sur l'Homme, mais aussi d'un groupe social ou ethnique sur un autre. L'apparition du prophète ou du roi-prêtre active toujours ces trois types de domination.

L'Orthodoxie versus le Coran

Ce que nous venons de voir illustre à nouveau l'enracinement de l'idéologie coranique dans l'esprit traditionaliste oriental. La légitimité réside dans le respect de la coutume religieuse

immémoriale, celle de la *sunna* de Dieu. La *sharîᶜa* fonde un régime nouveau du culte divin, mais dans le respect des institutions connues.

Mais, comme on l'a vu, cette doctrine traditionaliste a été littéralement balayée par l'orthodoxie musulmane. La sunna coranique, la *sunna d'Allah*, est aujourd'hui tombée dans l'oubli. Elle a cédé la place à une *sunna du Prophète* étrangère au Coran, avec pour corollaire l'abandon de la coutume arabe. Il y a là une véritable révolution idéologique non seulement pour le Coran, mais aussi dans l'histoire de l'Orient arabe. Pour la première fois, une coupure s'instaure dans l'histoire millénaire du Moyen-Orient ancien : une nouvelle idéologie est née fondée sur un droit non coutumier. La nouvelle religion se présente alors sous le signe de l'Universel. La révélation devient une dictée de normes universelles absolues, alors qu'elle n'était qu'un outil théocratique.

La perspective prophétique s'est du coup inversé. D'un aboutissement de l'histoire de l'humanité, Muhammad est devenu, pour la nouvelle idéologie orthodoxe musulmane, le point de départ d'un nouvel ordre mondial. L'éclipse de Dieu a tout naturellement ouvert la voie à cette évolution. Allah ne pouvant plus édicter Ses directives, ni faire valoir les principes traditionalistes, il était désormais possible d'introduire une nouvelle conception du monde et changer le système entier sans autre limite que celle des apparences. C'est ainsi que l'orthodoxie musulmane a pu assimiler les idéologies hellénistique et iranienne qui sont à l'origine du droit (*fiqh*) musulman non coutumier.

Telle est l'ironie de l'Histoire : la distance prise par l'Islam orthodoxe par rapport à l'expérience coranique est plus grande que la distance millénaire qui sépare le Coran des anciennes religions orientales. Et l'on peut même affirmer que, de fait, c'est avec le Coran que la civilisation orientale ancienne a pris fin. Le Coran apparaît alors dans ces conditions comme le dernier témoin vivant, authentique et éclairant de l'ancienne civilisation orientale. L'Islam orthodoxe, lui, a ouvert une tout autre perspective...

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 10

FIGURES NERGALIENNES

Retour à la table des matières

Nous avons entrevu le rôle de la littérature biblique apocryphe dans la rédaction du Coran. La meilleure illustration en est la scène originelle de la création de l'homme qui relate les circonstances de la chute de l'Ange rebelle Iblîs, et de sa transformation en Démon. Nous avons vu comment cette chute s'est produite à la suite du refus de cet Orgueilleux de se prosterner devant Adam comme le lui a ordonné Allah. Pour s'en expliquer, il a argué de la supériorité de sa noble constitution ignée sur celle, argileuse, de la créature humaine [475].

Pourtant, si la *Genèse* biblique n'a pas fait mention de cette scène de la prosternation, ce n'est certes pas parce que ses auteurs l'auraient ignorée, mais sans doute simplement pour des raisons de contraintes

[475] Ce qui intrigue de prime abord dans cet épisode de la création de l'homme, c'est que la Bible a omis cette scène cruciale de la chute du Diable. Force est de constater que, dans ce domaine, le Coran est plus complet que la Bible, même s'il s'inspire, nous le savons maintenant, du cycle de la *Vie d'Adam et Ève*, en y puisant la scène de la prosternation qui est à l'origine de l'apparition du Diable et de sa chute. Ce cycle adamique ne doit cependant pas être considéré comme faisant partie d'une littérature biblique marginale parce qu'apocryphe. Cette littérature intertestamentaire a toutes les chances d'être aussi authentique que le texte biblique, car elle puise sa source d'inspiration d'une tradition parfois antérieure à la rédaction de celui-ci.

« éditoriales ». Nous en avons la preuve formelle. Mais avant d'aborder ce point, remarquons rapidement que, pour ce qui est du Nouveau Testament, le rédacteur de l'*Épître aux Hébreux* n'était pas sans ignorer cette scène originelle de la prosternation des Anges puisqu'il en fait nettement allusion : « Par contre, lorsqu'il [Dieu] introduit le premier-né dans le monde, il dit : Et que se prosternent devant lui tous les anges de Dieu ! » (*Hébreux*, 1,6)

Si cette scène ne figure pas dans la *Genèse*, le thème de la chute du Diable est utilisé dans *Esaïe* pour décrire la chute du roi de Babylone et dans des termes fort instructifs : « Ta Majesté [roi de Babylone] a dû descendre sous terre au son de tes lyres. Sous toi, un matelas de vermine et les vers sont ta couverture. » (*Esaïe*, 14,11) Curieusement, le récit enchaîne, ici, en ces termes : « Comment es-tu tombé du ciel, Astre brillant, Fils de l'Aurore ? Comment as-tu été précipité à terre, toi qui réduisais les nations, toi qui disais : « Je monterai dans les cieux, je hausserai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu, je siégerai sur la montagne de l'assemblée divine à l'extrême [476] nord, je monterai au sommet des nuages, je serai comme le Très-Haut. » Mais tu as dû descendre sous terre au plus profond de la Fosse. Ceux qui te voient fixent sur toi leur regard et te dévisagent attentivement : « Est-ce là cet homme qui faisait trembler la terre et qui faisait s'écrouler les royaumes, qui transformait le monde en désert, rasant les villes et ne rendant pas à leur foyer les prisonniers ? » (*Esaïe* 14,12-17)

S'il est clair qu'*Ésaïe* s'inspire ici du Diable de la *Vie d'Adam et Ève* pour décrire la faillite et la déchéance du roi babylonien, ses références vont encore plus loin et précisent même le modèle originel auquel il a dû emprunter cette figure de la chute. L'identification de l'Ennemi à l' « Astre brillant, Fils de l'Aurore », sa descente « sous terre au plus profond de la Fosse » [477], se présentant comme « réducteur des nations », « destructeur des royaumes », « transformant le monde en désert », « rasant les villes », « accapareur des prisonniers » : tous ces clichés prouvent amplement que l'auteur a pris pour modèle une des plus importantes et des plus fantasques

[476] Terme conventionnel pour désigner le lieu géographique du Temple céleste et que le Coran rend dans 17,1 par *al-aqs̲â*.

[477] le monde des Enfers.

figures du panthéon mésopotamien : le dieu *Nergal* tel que l'évoque le mythe mésopotamien connu sous le nom de *Nergal et Ereshkigal*.

Et, de fait, c'est ce mythe mésopotamien qui a servi de modèle au cycle de la *Vie d'Adam et Ève* auquel celui-ci a emprunté la scène de la rébellion du Diable lors de la prosternation devant la créature adamique.

Rappelons brièvement les mésaventures de cette divinité mésopotamienne rebelle selon le mythe composé en son honneur. Lors d'un banquet organisé par l'Assemblée divine céleste, il fut décidé, comme à l'accoutumée, d'inviter Ereshkigal, la reine du monde des Enfers. Celle-ci, ne pouvant *par définition* sortir de son royaume infernal, envoya au Ciel son messager Namtar pour qu'il lui ramène sa part du festin. En se présentant devant le cénacle divin, tous les dieux se sont prosternés devant cet émissaire de la déesse infernale, à l'exception de Nergal. Courroucée devant cet affront, Éreshkigal dut batailler pour s'emparer du coupable qui finit par se rendre dans son domaine. Leur histoire eut cependant une fin heureuse, puisqu'ils finirent par se marier, et Nergal, dieu céleste, devint le roi des Enfers, et du même coup ennemi attitré des vivants.

Question d'éthique

Naturellement, cette nouvelle situation de Nergal, devenu roi des Enfers, est des plus ambiguës : est-ce là une promotion ou une déchéance ? Cette ambiguïté n'a jamais été levée par les auteurs biblistes qui ont emprunté le motif de ce mythe. Car leur théologie est restée grevée par le problème de la réconciliation de la toute-puissance de Dieu avec l'existence du mal en tant que puissance autonome. Dans ce sens, les Mésopotamiens étaient plus conséquents en séparant le ciel de la terre - ou de l'Enfer. Chaque domaine a son autonomie propre, ce qui institue une forme de dualisme. En unifiant ces deux mondes sous le sceptre d'un dieu unique, le monde biblique s'est empêtré dans la question morale en mélangeant le mal au bien. Le monothéisme semble marquer une régression morale par rapport au polythéisme. Elle n'est pas la seule.

Le drame et l'échec du monothéisme dans la question du mal s'expliquent par ses origines et ses véritables motivations : il est, comme on l'a démontré tout au long de cette étude, inscrit dans la logique de l'idéologie royale, et il s'est développé à travers la longue geste des guerres orientales de conquête et de domination du monde. Le monothéisme est l'affirmation exacerbée du monopole du pouvoir politique. L'idéal royal pour un Souverain est de faire de son propre dieu le seul et l'unique qui puisse exister : il est le plus grand (*'akbar*) et le plus haut (*ʿalyôn*), dominant toutes les divinités. Et la meilleure façon de les dominer, et la plus radicale, c'est de les assimiler.

Or, cette solution radicale du monothéisme, loin de résoudre la question du mal, elle la repose dans des termes encore plus vifs. Son dogme, c'est que nous devons vivre *avec* le mal, en attendant la fin des temps pour assister enfin à la libération et à la Rédemption. La condition humaine devient une parenthèse accidentelle dans l'histoire du monde. C'est la doctrine chrétienne de l'espérance qui lie le mal à la condition humaine.

Mais l'Ancien Testament a évacué à sa manière cette question du mal. Il l'a éludée ouvertement et sans complexe, en affirmant, au mieux, qu'elle est un mystère dont seul Dieu connaît le secret. Mais les écrits apocryphes qui ont essayé de soulever et d'approfondir la question dans un esprit d'orthodoxie biblique, ont abouti à des conclusions surprenantes. C'est le cas de l'*Apocalypse d'Abraham* où au cours de la visite du Patriarche aux Cieux, Dieu lui a annoncé qu'Il allait partager la terre avec le diable *Azazel* : la descendance d'Abraham sera affiliée à Dieu, alors que le reste de l'humanité sera soumis au royaume du Diable. Ce partage avec le Diable n'a pas manqué de scandaliser Abraham : « Comment donc, (...) T'es-Tu entendu avec lui [Azazel] ? » (XX,6). Mais cette scène n'apporta pas de réponse de la part de Dieu.

Dans la scène suivante, celle du péché originel, Abraham s'est trouvé devant Adam et Ève, à côté de l'Arbre, et près d'eux Azazel leur offrant à manger le fruit interdit. Dieu donna à Abraham l'explication de la scène et ce qu'elle symbolise. Azazel, explique Dieu, est celui qui est derrière le penchant et la convoitise qui vont mener l'humanité à sa perte. Et Abraham de questionner à nouveau

Dieu : « Éternel Puissant, pourquoi donc as-Tu donné à celui-ci [c'est-à-dire le Diable] un tel pouvoir de perdre le genre humain dans ses actions sur terre ? » Et Il me dit : « Écoute, Abraham, c'est parce qu'ils veulent le mal ; et comme je l'ai pris en haine chez eux qui le font, je lui ai donné pouvoir sur eux et j'ai permis qu'il soit aimé d'eux. » Je répondis et dis : « Éternel Puissant, pourquoi as-tu voulu faire en sorte que le mal soit désiré dans le cœur des hommes ? Car Tu t'irrites contre ce qui a été voulu par Toi, dans Ton conseil, contre celui qui fait le mal. » (XXIII, 9-11) [478]

Cette explication se prolonge au § XXVI, et Abraham, s'entêtant, poursuit le questionnement de son Dieu : « Pourquoi donc as-Tu établi qu'il en soit ainsi ? Donne donc de nouveau l'explication de cela ! » Poussé dans ses derniers retranchements, Dieu finit par avouer : De même qu'Abraham s'opposa de propos délibéré, « en son conseil » à l'idolâtrie de son père, et de même que, réciproquement, celui-ci refusa de propos délibéré de céder à l'appel de son fils, de même que Dieu agit, Lui, aussi librement : « Écoute Abraham : de même que le conseil de ton père est en lui, de même que ton conseil est en toi, ainsi aussi le conseil de Ma volonté est en Moi ; il est prêt pour les jours à venir, avant que tu n'en prennes connaissance ni de ce qui sera en eux ; Tu verras de tes yeux ce qui adviendra de ta semence. Regarde le tableau ! » (XXVI, 4-5) [479]

Ainsi, après maintes dérobades, et grâce à l'obstination méritoire du Patriarche, Dieu finit par passer aux aveux : c'est bien Lui qui a conçu et planifié le mal, « en Son conseil », dans le détail, et selon un « tableau » préétabli.

Le Coran, quant à lui, a adopté la même doctrine. Quand Allah voulut créer l'Homme, les Anges ont aussitôt protesté contre ce funeste projet : « semer le scandale et répandre le sang sur terre ». Insensible à cette réprobation unanime, Allah leur répliqua sèchement : « Je sais ce que vous ne savez pas. » (2,30) Suit alors la création d'Adam, « vicaire d'Allah », et la scène nergalienne de la prosternation refusée par Iblîs. Allah se fâcha contre le Rebelle, mais,

---

[478] Pléiade, 1722.
[479] *Ibid*., 1724.

grande surprise : au lieu que le Diable bascule dans l'opposition au Seigneur du Monde, voici que les deux personnages se lient ensemble par un pacte planifiant la perte de l'Humanité pécheresse, à l'exception d'une minorité élue. Nous nous retrouvons ainsi dans les mêmes termes théologiques développés dans l'*Apocalypse d'Abraham* [480].

Telle est la logique du monisme poussé jusqu'à cette étonnante caricature : Dieu œuvrant la main dans la main avec le Diable pour la perte de l'humanité. Il faudrait néanmoins préciser que ce cumul du bien et du mal en un seul être divin n'est pas propre au monothéisme biblico-coranique. Car le polythéisme du Moyen-Orient ancien n'est pas véritablement et fondamentalement dualiste. La religion orientale ancienne est pétrie elle aussi par l'idéologie royale où le Monarque divin a le choix entre s'approprier ses attributs ou les incarner dans des êtres divins ou angéliques individués et séparés de la divinité principale. Dans ce sens, le dualisme nergalien propre au polythéisme mésopotamien existe en tant que virtualité qui a pu émerger ça et là dans la mythologie, tout en restant limité par l'idéologie royale monopoliste.

Dans ce sens, le monde biblique et le monde mésopotamien partagent la même idéologie. L'incarnation du bien et du mal en une divinité unique n'est ainsi pas un phénomène propre au monothéisme. De nombreuses divinités mésopotamiennes ont développé une telle complexion. Même Nergal qui symbolise le dualisme du bien et du mal est pétri lui-même d'ambivalence. Sa descente aux Enfers ne l'a pas privé des attributions célestes, et il a continué de cumuler des aspects positifs à côté de ses redoutables exploits meurtriers.

Il est désormais possible d'établir une équivalence entre Nergal et Allah. Car, le pacte que celui-ci a établi avec Iblîs n'est qu'une façon pour cette divinité arabe de développer un des aspects majeurs de sa personnalité.

---

480 Dont le récit pourrait être plus proche de l'original biblique que ne l'est la rédaction définitive de la Bible.

Allah et Nergal

La scène de la prosternation devant Adam, absente de la Bible, a attiré notre attention dès les débuts de nos recherches. Puis, nous avons pu découvrir l'origine de cette scène dans le mythe de *Nergal et Ereshkigal*, avant de la retrouver dans le cycle de la *Vie d'Adam et Ève*. Naturellement, c'est ce dernier qui reste la source immédiate qui a inspiré le Coran dans sa scène *nergalienne* de la prosternation.

Pourtant, cela ne peut épuiser le problème des influences. Notre conviction reste néanmoins valide : le Coran, par delà l'épisode de la prosternation, a eu des liens historiques avec Nergal. Un bon nombre d'éléments historiques nous permettent d'affirmer aujourd'hui qu'Allah en tant que divinité arabe mecquoise est une divinité structurellement et historiquement nergalienne.

Du point de vue historique, il est possible d'établir certains indices permettant de conclure à ce que les Arabes eurent à un certain moment de leur histoire à fréquenter cette grande divinité mésopotamienne. Nous pourrions peut-être avancer une hypothèse qui reste néanmoins à confirmer sur une éventuelle présence de Nergal à La Mecque. C'est qu'une des données les plus surprenantes sur l'existence du culte de Nergal dans cette capitale religieuse de l'Arabie, réside dans le fait que l'une des dénominations prises par cette cité arabe est Kûthâ, le nom même de la célèbre cité mésopotamienne connue pour avoir abrité le Temple de Nergal depuis ses origines jusqu'à l'époque séleucide. Cette cité nergalienne était située à cinquante kilomètres au Nord-Est de Babylone et ses ruines se trouvent de nos jours sur la colline dite Tell-Ibrâhîm, du nom, semble-t-il, d'un saint musulman où il serait enterré.

C'est le Géographe arabe Yâqût qui avance cette dénomination de la Mecque dans son *Dictionnaire des Pays* [481]. En outre, Yâqût y fournit quelques indications précieuses sur les origines de cette dénomination mésopotamienne.

---

[481] *Muʿjam al-buldân*, IV, 487.

D'une part, Yâqût explique qu'à l'origine, cette ancienne dénomination de la Mecque s'appliquait au quartier des Banû ᶜAbd-al-Dâr, la famille mecquoise qui avait la charge de la garde du temple de la Mecque. De ce quartier, cette dénomination finit par désigner l'ensemble de la cité mecquoise.

D'autre part, le Géographe arabe rapporte des dires attribués à Alî ibn Abî Tâlib, cousin de Muhammad, affirmant que les Qurayshites provenaient de la cité de Kûthâ : « Celui qui s'interroge sur notre généalogie, [je lui dirai que] nous sommes des Nabatéens venant de Kûthâ. » [482] Yâqût cite cette autre anecdote sur le cousin du Prophète : « Quelqu'un a interrogé Alî : « Informez-moi sur vos origines, [vous] familles de Qoraysh. » Et [Alî] de répondre : « Nous sommes [originaires] de Kûthâ. » [483]. De même que Yakût cite un autre cousin du Prophète, Ibn Abbâs, affirmant : « Nous les familles de Quraysh [sommes] des Nabatéens descendant des habitants de Kûthâ. » [484].

L'historien Toufic Fahd, qui aborde la question des origines mésopotamiennes du culte mecquois dans son étude sur *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la Veille de l'Hégire*, montre que le terme de « Nabatéens » de Kûthâ était appliqué « aux agriculteurs de l'Iraq et aux marchands des produits agricoles, qui fréquentaient les foires de l'Arabie ». Fahd précise que le même terme a désigné les descendants de Qusayy, réformateur qurayshite du V^{e} siècle ap. J.-C. En outre, ce terme avait désigné les Babyloniens en général [485].

Fahd indique que le nom de « Kûthâ lui-même est en rapport avec Abraham, puisqu'il fut celui de son aïeul maternel, lequel aurait creusé Nahr (canal) Kûthâ » [486]. Yâqût, qui mentionne deux Kûthâ en Babylonie, celle dite « Kûthâ at-Tarîq », et l'autre « Kûthâ Rabbâ »,

---

[482] *Muᶜjam al-buldân*, IV, 488.

[483] *Ibid*.

[484] *Ibid*. Yakût précise que l'habitant de la Mecque peut s'appeler « kûthî » ou « kûthânî », en donnant des noms de Mecquois portant ces noms.

[485] Fahd, *Panthéon*, 215, et note 4. Voir aussi, du même auteur, art. *Nabat* in EI².

[486] *Ibid*., 215.

fait de cette dernière la ville où Abraham serait né et où il aurait été jeté au feu [487].

Précisons qu'il a existé de fait plusieurs cités mésopotamiennes connues pour avoir abrité un temple de Nergal, en dehors de Kûthâ, sa cité poliade. A Girsu, dans l'Etat de Lagash, le roi Gudéa (2144-2124) avait construit un temple en l'honneur de Nergal, mais sous son ancien nom de *Maslamta'ea*, en le désignant comme « Seigneur, bras droit de Lagash" [488]. De même que la capitale sumérienne d'Ur était pourvue d'une porte portant le nom de cette divinité kuthéénne. [489] Nergal était adoré aussi à Sippar, à Larsa et à Kutalla.

Citons, pour l'époque néo-assyrienne, Tarbis [490] qui se trouvait au Nord-Ouest de Ninive, et dont le temple nergalien a été édifié sous la dynastie sargonide par Sennachérib (704-681). Son successeur, Assarhaddon (680-669), a consacré une chapelle pour Nergal dans son palais de Tarbis [491]. Ce nouvel engouement pour Nergal, surtout dans ses aspects guerriers, correspond à la prétention assyrienne pour la domination politique de la Mésopotamie.

A Babylone, Nergal a continué à être honoré au moins jusqu'aux Parthes. Lors de la guerre civile (~ 652), Shamashshumukin, roi de Babylone, connu pour sa ferveur religieuse pour Nergal, fit venir de Kûthâ la statue de son dieu préféré lors de la guerre qu'il mena contre son frère Assurbanipal (668-630), roi d'Assyrie. Nous le retrouvons plus tard à l'époque parthe dans une magnifique représentation sur un bas-relief conservé au Musée de Baghdad [492], datant du II^{ème} siècle ap. JC., découvert en 1951 à Hatra. Il y est représenté avec ses animaux symboles, dont les trois Cerbères, mais surtout flanqué d'une déesse

---

[487] Est-ce donc un hasard si le nom arabe actuel de l'ancienne Kuthâ est l'homonyme du Patriarche coranique, et qui est, de surcroît, fondateur du Temple mecquois ? Excitantes perspectives que l'état de notre documentation ne peut nous permettre de nous y engager.

[488] Weiher, *Der babylonische Gott*, 7.

[489] Weiher, *Der babylonische Gott*, *7*.

[490] Aujourd'hui : *Chérîf-Khân.*

[491] Weiher, *Der babylonische Gott*, 66 & 99.

[492] Ce bas-relief est reproduit dans Parrot, *Orient ancien*, 166.

assise sur son trône et qui n'est autre que sa parèdre Ereshkigal, qui lui est arrivé de porter aussi les noms de Gula, Allatu, ou celui d'Allât, première divinité du panthéon mecquois. Cette survie aussi tardive de cette grande figure du panthéon mésopotamien, soit au plus quatre siècles de la naissance de Muhammad, limite de manière significative la distance chronologique entre le Coran et ses puissants voisins orientaux. D'ailleurs nous verrons dans ce chapitre comment le nom de Nergal tel qu'il a été usité à Hatra est remarquablement proche du *ghawl* arabe.

L'importance qu'a eue Nergal en Mésopotamie et la multiplicité des lieux de son culte, rend ainsi difficile d'identifier Kûtha Rabba et Kûtha al-Tarîq, même s'il est possible de les attribuer successivement à Kutha et à Tarbis. Le nom de Kûthâ attribué par Yâqût à la Mecque, et les affirmations attribuées à Alî à ce sujet, constituent des témoignages du plus grand intérêt de la conscience qu'avaient les Mecquois qorayshites de leurs origines mésopotamiennes. Que les prêtres qorayshites des Banû ᶜAbd-al-Dâr aient été associés à la cité sainte de Nergal, voici un élément historique digne d'intérêt sur la présence du culte nergalien à la Mecque avant l'Islam [493].

Une triade nergalienne à La Mecque ?

Cet élément historique trouverait en fait une confirmation à travers les parèdres de Nergal : *Allatu*, *Laz* et *Mammîtu*, correspondant probablement à la triade arabe : *Allât*, *al-ᶜUzzâ*, et *Manât*.

À l'époque paléobabylonienne, Nergal apparaît comme « l'époux (*kha-'-ir*) de *Mammîtu* » [494]. Dans le mythe du *Supersage*, Mammîtu créa le prototype humain avec l'aide du dieu des techniques, Enki/Éa [495]. Dans l'épopée de Gilgamesh, Mammîtu prend place parmi les grandes divinités des Enfers pour arrêter avec eux les destinées des hommes. Ces divinités, explique l'Epopée, « nous ont imposé / la mort comme la vie, / Nous laissant (seulement) ignorer le

---

493 Voir aussi l'explication donnée par Fahd (*Panthéon*, 241-246) des noms des stations du pèlerinage, qui nous orientent vers la Mésopotamie.

494 Weiher, *Der babylonische Gott*, 62.

495 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 581-582.

moment de la mort »[496]. Ce n'est que plus tard qu'elle prit place aux côtés de Nergal dans le temple de l'*Emeslam* [497]. La fonction de Mammîtu déterminant la vie et la mort des hommes, fait d'elle une déesse équivalente de *Manât*, la déesse arabe du destin. Weiher a démontré qu'il a dû exister une équivalence entre Mammîtu et Nin-*mena* [498].

Nergal va tisser des liens encore plus forts avec *Allatu*, nom accadien de la déesse *Ereshkigal*, héroïne du fameux mythe de *Nergal et Ereshkigal*, et qui finit par épouser Nergal, lui permettant de devenir roi des Enfers [499]. La divinité arabe *Allât* pourrait bien avoir des liens avec cette divinité nergalienne Allatu.

Enfin, Nergal a été associé avec une troisième et plus tardive parèdre : *Lâz*, dont le nom pourrait être rapproché de celui de la troisième divinité arabe *al-ᶜUzzâ*.

Lâz est elle aussi une divinité des Enfers. Elle est souvent citée avec Nergal. *Lâz* apparaît, à l'instar de son équivalente arabe, comme une divinité qu'on invoque pour la vie et la santé. Elle se trouve aussi mentionnée dans un contrat officiel araméen du VIII^{ème} siècle av. J.-C [500]. Dans le temple de Tarbis, *Lâz* est seule à paraître aux côtés de Nergal, comme elle l'a été aussi à Kûthâ. On a aussi mentionné Lâz comme « déesse d'Eridu » [501].

Aspect démoniaque

Dans la théologie coranique, la triade divine arabe est reconnue en tant que manifestation de divinités angéliques agissant sous les ordres d'Allah. Ce que le Coran rejette, c'est seulement leur prétention à l'action autonome, voire hostile à Dieu. Or, ces divinités ne sont reconnues dans le Coran que sous leur aspect démoniaque, agissant

---

496 Bottéro, *Épopée de Gilgamesh*, 182.
497 Weiher, *Der babylonische Gott*, 63.
498 *Ibid.*, 63-64.
499 *Ibid.*, 65.
500 Weiher, *Der babylonische Gott*, 65.
501 *Ibid.*, 66.

dans le but de séduire, de leurrer et de tromper l'humanité promise à l'Enfer. Cette mission démoniaque a été confiée, lors de la création du monde, à Iblîs/Nergal avec qui Allah conclut un pacte en bonne et due forme. Il s'agit, comme on l'a vu, d'accorder à Iblîs un sursis à son châtiment, le temps de rallier à lui l'humanité damnée. Pour ce faire, Allah a ordonné à ce Nergal coranique : « Suborne ce que tu peux d'entre eux [la descendance d'Adam] avec ta voix, pousse les énergiquement au-devant de toi (*'ajlib ʿalâ*) avec ta cavalerie et ton infanterie, associe-toi avec eux dans leurs richesses et leurs enfants, et fais-leur des promesses. » (17,64) Cette mission sera exécutée par les divinités féminines arabes adoptées effectivement par les Qorayshites. Ainsi, l'amour que portent ceux-ci à ces divinités et les services qu'ils s'échangent entre eux s'inscrivent désormais dans un plan ordonné par Allah et confié à un démon. Il s'avère ainsi que la triade arabe est bien la manifestation de Nergal. Et Nergal n'est rien d'autre que la manifestation d'Allah, dieu souverain du mal.

Cette identification mytho-théologique d'Allah à Nergal n'est pas le produit d'un choix circonstanciel ou accidentel, qui aurait été induit et imposé par la lutte de Muhammad pour s'imposer en tant que roi-prêtre de Qoraysh. En fait, cette personnalité nergalienne d'Allah domine tous les registres fonctionnels du dieu poliade de la Mecque.

En tant que divinité de la mort et des Enfers, Nergal est pour les Mésopotamiens l'équivalent du Diable dans la mythologie biblique qui l'a, comme on vient de le montrer, conçu sur son modèle. Cette fonction maléfique est assumée essentiellement par Allah en personne [502].

[502] C'est Allah qui empêche l'homme de croire et le pousse à adorer d'autres divinités : « As-tu vu que celui qui a pris son dieu, [celui-ci] l'a fait perdre, et Allah l'a égaré en toute connaissance, et a mis un sceau sur son ouïe et sur son coeur et a mis un voile sur sa vue. » (45,23) Sur les techniques de tromperie d'Allah, voir plus haut, p.27. Allah se présente aussi comme celui qui est à l'origine des malheurs qui peuvent frapper l'homme : « Dis : Il ne nous atteint de malheur que ce qu'Allah nous a décrété, [car] c'est lui notre Maître. » (9,51) Et, « Si Allah veut du mal à un peuple, personne ne l'en empêchera. » (13,11)

La mission confiée à Iblîs de s'associer avec les hommes dans leurs richesses est explicitée dans le Livre d'Hénoch, où le diable Azaël apparaît comme un ange civilisateur : « Azaël (Azazel) apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges. Il leur montra les métaux et la manière de les travailler, ainsi que les bracelets et les parures, l'antimoine, le fard des paupières, toutes les sortes de pierres précieuses et les teintures. Il en résulta une grande impiété. » [503] Dans le Coran, c'est Allah qui a révélé le fer à l'homme avec la même double destination : « Nous avons descendu le fer renfermant une violence terrible et des bienfaits pour les hommes. » [504] (57,25)

Maître de l'Enfer

Mais Nergal n'est pas seulement le Maître de la vie terrestre, il est aussi et avant tout Maître des Enfers auxquels il est identifié. C'est, disait-on, l' « Enlil de l'Enfer »[505], pour désigner son aspect violent. De plus, l'Épopée de la création coranique est centrée sur l'enfer comme but ultime de la création de l'humanité. Le pacte avec Iblîs l'affirme en toutes lettres. Comme Nergal, Allah a pour mission d'emplir l'enfer d'un grand nombre d'hôtes. Allah interroge de temps en temps l'Enfer pour savoir s'il lui reste encore de la place. Celui-ci lui répond invariablement : « Y aurait-il encore [des hommes disponibles pour y entrer] ? » (50,30) Allah agit ici en tant que dieu des Enfers.

Le symbole de l'enfer coranique est le feu, la chaleur, et la combustion. C'est l'élément de Nergal, dieu de la steppe et de la canicule. Son animal symbole est le Cerbère, gardien des enfers. Une inscription babylonienne déclare que « Shamash (soleil) et Nergal

---

503 *I Hénoch*, VIII, 1-2 ; Pléiade, 478-479.

504 Ces passages nous rappellent que la civilisation apparaît comme une tentation conçue et enseignée aux hommes par Dieu et par ses Anges. L'assimilation de la civilisation à l'impiété transparaît dans le Coran sous forme de mépris pour la vie d'ici-bas, présentée comme une tentation et un leurre. La cosmogonie coranique est entreprise sous le signe d'une tentation diabolique.

505 Weiher, *Der babylonische Gott*, 15.

sont un. » [506] Nergal incarne le soleil de printemps et d'été, alors qu'en hiver il réside en enfer. Les divinités solaires sont aussi des divinités infernales, comme Dumuzi (Tammuz) et Ningirsu, dieu poliade de Lagash et équivalent de Nergal. Mais leur descente en enfer est le symbole de la gestation de la végétation, alors que dans le panthéon mésopotamien seul Nergal est roi du monde des morts. Selon la thèse de Böllenrücher [507], ce monopole du monde des morts qui échut à Nergal s'explique du fait que Kûthâ, dont celui-ci est le dieu poliade, a été la nécropole de Babylone, au point que le nom même de Kûthâ désigna d'Enfer.

Le feu dévorant de l'Enfer prolonge la personnalité numineuse et solaire de Nergal/Allah, qui se déclarent tous les deux dieux du ciel et de la terre (enfer). Ainsi un hymne à Nergal déclame : « Tu es magnifique, ta place est élevée dans un ciel pur, (mais aussi) tu es grand dans l'Enfer, et tu n'as aucun rival. » [508] On reconnaît ce dernier trait, repris par le Coran, et qui est un stéréotype de la religion mésopotamienne : « Et [Allah] n'a personne pour l'égaler. » (112,4).

La splendeur lumineuse, terrifiante et paralysante de Nergal contribue à accentuer ses traits infernaux : Nergal, dieu effrayant, « portant l'Effroi et le Regard incandescent », « semblable à la lumière du Soleil (Shamash) » [509].

Et c'est aussi en relation directe avec sa nature astrale que Nergal va pouvoir, comme Allah, remplir l'Enfer. C'est en effet en tant que dieu *Mars* qu'il va pouvoir répandre l'épidémie et particulièrement la peste qui devient sa maladie symbole. Un texte astrologique spécifie, en parlant de Nergal, que « Celui qui est l'étoile *Salbatânu*/*Mars*, apporte une épidémie durable. » [510] Et il est précisé que plus *Mars* est brillant, plus son effet est néfaste. L'aspect « enflammé » de *Mars* provoque la « descente du feu ». Et le « feu », c'est ici la Fièvre qui est le signe redoutable de la peste.

---

[506] Böllenrücher, *Gebete*, 4.
[507] *Ibid.*, 5.
[508] Weiher, *Der babylonische Gott*, 73.
[509] Weiher, *Der babylonische Gott*, 75.
[510] *Ibid.*, 84.

D'autres maladies apparaissent comme « gardes » de Nergal : « Asthme, Haut-Mal, Attaque, Vertige, Somnambulisme, Fièvre, Infection (...) » [511]. C'est accompagné de ces « gardes », au nombre magique de 2 x 7 que, dans le mythe de *Nergal et Ereshkigal*, le dieu de la Peste est descendu du ciel en Enfer. Dans le Coran, il a été précisé, comme on vient de le voir, qu'Iblîs/Nergal était descendu sur terre accompagné d'une armée de cavaliers et de fantassins destinés à se rendre maîtres des nouveaux lieux. Il a été aussi précisé qu'Allah a désigné « dix-neuf » (74,30) gardiens pour veiller sur *Saqar*, une des dénominations de l'Enfer [512]. Sans doute que ce personnel infernal assume-t-il la double fonction de garder l'Enfer de toute tentative de fuite, mais aussi d'exécuter les diverses opérations de torture.

L'Enfer, en tant que demeure des Maladies, transparaît aussi dans le Coran avec l'Arbre du Zaqqûm, « c'est un arbre qui pousse au milieu de l'Enfer, ses fruits sont comme têtes de Démons. [Les Impies] vont certes en manger, et s'en emplir le ventre » [513]. Nous avons pu voir la déesse Gula sollicitée pour punir ceux qui ne respectent pas leurs engagements écrits, en leur « injectant la maladie, l'insomnie, le poison, et le tourment dans le corps. »

Un Nergal arabe nommé ghawl

Mais Gula est l'épouse de Ninurta, dieu infernal assimilé à Nergal. De plus, elle est à son tour assimilée à Lâz, épouse de Nergal. C'est sans doute Gula qui est connue des Arabes sous le nom de *ghawl* et *ghayl* qui désignent, entre autres, l'ogre mangeur d'hommes, ou le démon malfaisant. C'est un nom qui est pris le plus souvent au féminin.

Le *ghawl* arabe est associé à l'arbre d'acacia, désigné aussi par l'expression de : *umm Ghaylân* [514]. Or, la déesse al-ᶜUzzâ était

---

511 Bottéro, *Lorsque*, 439.

512 Ces « Dix-neuf » sont des « Anges », précise le texte, mais seul Allah connaît la raison de ce « nombre » (74,31).

513 Voir plus haut, p. 142.

514 Ibn Manẓûr, *Lisân al-ᶜArab* : art. *ghawl* et *ghayl*.

incarnée « dans trois arbres d'acacia (*samurât*) à Nakhla », nous informe le chroniqueur arabe al-'Azraqî [515]. Nakhla est une vallée entre Tâif et la Mecque, où se trouve le sanctuaire de la plus célèbre divinité arabe, al-ᶜUzzâ. Al-'Azraqî précise que « dans chacun des ces arbres (d'acacia), il y avait un Démon qui était adoré ». Et de préciser encore que, selon Ibn al-Kalbî [516], chaque arbre abritait une des trois divinités arabes : al-Lât, al-ᶜUzzâ et Manât. Ainsi, l'arbre d'acacia, en arabe *s̲amur*, était-il associé depuis longtemps au culte de Gula qui a fini par lui donner son nom : *umm ghaylân*. Plus tard, les épouses arabes de Nergal auraient pris sa place, et à la tête desquelles se trouve *al-ᶜUzzâ* (*Lâz*).

Précisons que Gula est l'épouse de Ninurta, divinité des Enfers et assimilé à Nergal. La substitution de al-ᶜUzzâ à Gula n'aurait donc pas fait de difficulté. D'autant plus que Gula est représentée astrologiquement par *Uz* (en accadien : *enzu* = Chèvre) [517]. Or, dans la langue arabe, chèvre se dit *ᶜanz*, qui est aussi l'appellation de la femelle de l'aigle et de la gazelle, qui sont les symboles respectivement du ciel et du désert (= Enfer). *ᶜAnz* désigne aussi « un genre de félin de la steppe », mais aussi, et toujours selon *Lisân al-ᶜArab*, c'est le nom d'un Démon. *ᶜUzzâ* aurait ainsi fait dériver son nom de *Uz* (enzu), illustrant son lien marital avec le Ghawl/Nergal arabe. Ces éléments confortent en tout cas la thèse de Toufic Fahd sur Ninurta en tant que première divinité adorée à la Mecque. Cette thèse, formulée dans son ouvrage sur le *Panthéon de l'Arabie Centrale à la Veille de l'Hégire*, fait dériver le nom du point d'eau de la Mecque : *Zamzam*, de *Zababa* (lu aussi : *Zamama*), qui est une divinité sumérienne assimilée à Ninurta [518].

Nergal et Ninurta étaient depuis une haute époque assimilables l'un à l'autre et avaient deux caractéristiques communes : infernale et guerrière. De sorte que leur présence à la Mecque ne peut être exclusive l'une de l'autre.

---

[515] *Kitâb 'Akhbâr Makka*, 79.

[516] Auteur ancien d'une chronique sur les divinités arabes (*Kitâb al-As̲nâm*, *Le Livre des Idoles*).

[517] Tallqvist, *Akk. Götter*., 317, & 482.

[518] Fahd, *Le Panthéon*, 210.

Cette ambivalence se retrouve de façon exemplaire à travers le destin de Gula. Peut-on dire que Gula est plus ninurtienne et moins nergalienne ? En tout cas, les Arabes lui ont attribué des éléments qui appartiennent en propre à Nergal, et qui prouvent de la façon la plus frappante l'identité entre le Ghawl et Nergal.

Le verbe arabe tiré de Gula est *gha-wa-la* et signifie faire périr. Le lexicographe arabe Ibn Manẓûr, précise dans son *Lisân al-ʿArab*, que ce qui caractérise cette action de faire périr c'est la surprise, agissant par traîtrise. Et il avance comme synonyme du nom d'action : *maniya*, référence à Manawât, une des divinités de la triade arabe associée au monde infernal, et spécialisée dans la détermination de la mort. *Lisân al ʿArab* insiste beaucoup sur l'idée de surprise, d'imprévu et de traîtrise avec lesquels l'acte de *ghawl* est exécuté. Et ce trait est caractéristique de l'intervention de Nergal en tant que divinité imprévisible de la mort. Un hymne dit aussi de lui que son repos « est trompeur » [519], et « qui dort d'un sommeil trompeur » [520].

Le nom d'objet tiré de *ghawl*, c'est *mighwal*, qui n'est rien d'autre que le poignard, l'arme spécifique que porte Nergal. En effet, dans le contexte sémitique, un des idéogrammes les plus courants de Nergal, se lit : *namṣaru* = épée [521]. Dans une liste de malédictions, Nergal se voit attribuer un poignard : « Que Nergal, héros des dieux vous fasse périr avec son poignard impitoyable ; qu'il sème parmi vous le massacre et la peste ! » [522] De même, *ghawl* désigne le *fouet* (en accadien : *kinazu*), autre instrument symbole porté par Nergal [523].

Le verbe *taghawwala*, tiré de *ghawl*, désigne l'action de changer de couleur, ce qui est un des traits de Nergal en tant qu'associé à Mars, planète connue du temps des Babyloniens pour ses changements d'intensité de lumière et de couleur. Observons que la

---

519 de Liagre Böhl, *Hymne an Nergal*, 167.
520 Weiher, *Der babylonische Gott*, 84.
521 Böllenrüscher, *Gebete*, 8.
522 Wiseman, *Vassal-Treaties of Esarhaddon*, 64.
523 Böllenrücher, *Gebete*, 27 ; cf. « *qinassu* » de Nergal, in Tallqvist, *Akk. Gött.*, 394.

planète Mars est dite en syriaque : *nerghâl* [524]. Mais *ghawl* est censé changer aussi bien de couleur que de formes, ce qui fait de lui un véritable *trompeur*. Le célèbre écrivain arabe de l'époque abbasside al-Gâḥiẓ (mort en 869) rapporte que, selon les croyances de son époque, les démons de tous genres sont autorisés à prendre toutes les formes possibles, sauf le *ghawl* qui ne peut apparaître que sous forme d'une belle femme, ayant cependant des pattes d'âne[525]. Al-Gâḥiẓ précise ici que le *ghawl* a des yeux verticaux. Sans doute que ces détails sur les pieds et les yeux rappellent-ils les traits attribués à Nergal dans le mythe *Nergal et Ereshkigal* qui le représente bigle et estropiât.

Al-Gâḥiẓ a aussi évoqué l'aspect étincelant du *ghawl*, en rapportant un poème attribué à ʿAbbâs ibn Mirdâs al-Sulamî, évoquant un *ghawl* s'attaquant à un palmier « au milieu des tentes, et la couleur du *ghawl* est multiple (...) Elle (*ghawl*) a émis musique après musique et elle a allumé / Autour de moi des feux qui gerbent et qui fleurissent » [526]. Weiher a démontré l'importance de cet aspect étincelant et igné de Nergal [527] étrangement similaire à celui du *ghawl* arabe.

Le *ghawl* est aussi associé aux animaux chtoniens et infernaux comme les vipères et les scorpions, ainsi qu'au Démon et au Djinn, rappelant le dieu mésopotamien Nergal, « chef et envoyeur des mauvais Démons », selon un hymne ancien [528]. Ce caractère infernal et maléfique de *ghawl* ressort aussi avec des connotations d'éloignement, et aussi d'emprisonnement et de confinement que l'on retrouve dans les divers emplois de ce terme dans la littérature arabe ancienne, ce qui rappelle la vocation infernale nergalienne.

Autre trait associé à Nergal, ce sont les affections cérébrales comme les maux de tête et la perturbation de la conscience sous l'effet de la fièvre ou de l'alcool, affections qui font partie de la « garde

---

524 *Ibid.*, 1.
525 Al-Gâḥiẓ, *Kitâb al-Ḥayawân*,VI, 214 & 220.
526 *Ibid.*, 161]
527 Weiher, *Der babylonische Gott*, 76-78.
528 de Liagre Böhl, *Hymne an Nergal*, 167.

rapprochée » de Nergal dans le mythe de *Nergal et Ereshkigal*. Le Coran évoque ce sens du mot en l'employant pour dire qu'au paradis l'on pourra boire du vin tant qu'on voudra sans en être affecté : le vin « ne provoquera pas de *ghawl* » (37,47).

De même que la peste a été associée par les Arabes à l'œuvre du démon. Muhammad aurait dit que la peste « est une piqûre [de fléchette] de votre Ennemi (= le Démon) » [529]. Les Arabes avaient même appelé la peste : « flèche du Djinn » [530]. Ces traits rappellent fortement la technique utilisée par Nergal pour envoyer la peste à l'aide d'une fléchette, une de ses « armes » spécifiques.

Enfin, *ghawl* signifie l'acte d'attaquer, en en prenant les devants et l'initiative. C'est là un des traits connus de Nergal en tant que divinité guerrière. Il est celui qui s'ébranle pour attaquer (en accadien : *a-lik*) [531], et *Igi-du (Palil)* [532]. À la guerre, il est celui « Qui s'avance, rempli de force supérieure. » [533]

Le *Ghawl* arabe [534] porte incontestablement la mémoire de Nergal. Il faudrait même songer à la possibilité de la dérivation de *ghawl* du nom même de Nergal, qui, à l'époque parthe, dans les inscriptions araméennes de Hatra [535], s'écrivait *nrgwl* [536]. Ce passage de la voyelle « a » (dans Nerg*a*l) à la voyelle « w » est un phénomène attesté dans le domaine sémitique [537]. Les Arabes ont ainsi dû prononcer *nerghawl* pour désigner le dieu de l'Enfer et du désert. Et du fait que dans le même temps, Gula, se serait prononcée elle aussi *ghawl*, c'est *nerghawl* qui aurait dû pâtir de la loi de la simplification

---

529 Al-Gâhiz, *Kitâb al-Hayawân,*VI, 220.
530 *Ibid.*, 218.
531 Weiher, *Der babylonische Gott,* 101.
532 Tallqvist, *Akk. Gött.*, 390.
533 de Liagre Böhl, *Hymne an Nergal*, 167.
534 Selon *Lisân al-Arab*, le *ghawl* a joué un rôle important dans la poésie arabe ancienne, et Muhammad aurait même interdit cette littérature qui met en scène ce démon.
535 Ville parthe à 100 kilomètres nord-ouest d'Assur où Nergal était encore adoré au moins jusqu'au second siècle de l'ère chrétienne.
536 Weiher, *Der Babylonische Gott*, 3.
537 Cantineau, *Grammaire du Palmyrénien*, 52.

au profit de sa parèdre *ghawl*. De sorte que Nergal ne se fut plus désigné que par *ghawl*. Mais, ce faisant, le terme *ghawl* a gardé un emploi féminin dominant, malgré sa forme masculine, comme pour rappeler la part de Gula dans sa transformation. Cette identification a dû se faire avec d'autant plus de facilité que Gula/*ghawl* n'est que l'émanation de Nergal/nrgwl. Quant au passage du *g*awl araméen au '*gh*'awl arabe, il s'explique aisément du fait que la consonne arabe *ghayn*, lettre qui est absente du Syriaque, se rend par la consonne *gômal* (g).

Autre indice de la présence de Nergal dans le domaine arabe, c'est peut-être la place qu'y occupe le *chien*. Celui-ci a donné son nom à l'un des groupes tribaux arabes les plus puissants : les Banû *Kalb*, littéralement : les Fils de Chien. Ce sont des éleveurs de chameaux renommés qui nomadisaient dans la steppe entre la Syrie et l'Irak, appelée *Samâwat Kalb* ou *Bâdiyat Kalb*. Les Banû Kalb se sont en fait répandus sur toute la péninsule arabique, et ils étaient fort bien représentés à la Mecque. Muhammad serait issu d'eux. Ils doivent leur nom à Nergal dont l'animal symbole est précisément le Chien. Même Gula, la parèdre de Nergal, était connue pour son chien, au point que les Assyriens juraient par « le chien de Gula », et il existait une expression disant que si quelqu'un « touche le chien de Gula, il devient (à nouveau) pur »[538]. C'est que, depuis une haute antiquité, le chien a été l'animal sacré de Nergal, et cette association Nergal/Chien se trouve aussi attestée à Hatra jusqu'à l'époque parthe, où l'on a récemment découvert des inscriptions telles que NRGWL KLB' = Nergal le chien, ou TLTT KLBN = les Trois chiens [539] (de Nergal) ; ou encore : BRKLB = Fils de Chien [540], nom théophore signifiant « Fils de Nergal ».

Ajoutons que le caractère cyclique de Nergal, infernal en hiver et céleste en été, se retrouve en Arabie, où il habitait auprès d'al-ʿUzzâ en hiver, et auprès d'Allât en été [541]. Le chroniqueur al-Azraqî ne donne pas de nom au parèdre des divinités arabes. Mais une

---

[538] CAD, s. : *kalbu*, 71.
[539] Caquot, *Nouvelles inscriptions n° 70-72*, 268-269.
[540] *Ibid*. *n° 145*, 260.
[541] D'après al-Azraqî, cité in Fahd, *Le Panthéon*, 119.

inscription de la Nabatène donne Hubal comme parèdre de *Manawât* [542].

Hubal est le nom d'une divinité qui avait pris sa place dans le temple mecquois de la Kaaba dans la première moitié du IIIè siècle. Il est associé aux eaux souterraines - et donc infernales - puisqu'il fut rapporté de Hît, ville mésopotamienne d'eaux thermales (*hamma*), située sur le bord de l'Euphrate. C'est une divinité qu'on sollicite aussi en cas de sécheresse, et elle est associée à la divination, à la fécondité et à la mort. Ces traits ne sont pas les seuls à rapprocher Hubal de Nergal, dieu à la fois des enfers, du « puits » et des eaux. Hubal se présente aussi en tant que dieu guerrier. Ce dernier trait est attesté par ce qui a été fait dire à *ʿAmr ibn Luhay* son importateur à La Mecque [543], mais aussi par sa participation contre Muhammad à la bataille de Uhud aux côtés de sa parèdre al-ʿUzzâ. Le fait que la statue de Hubal soit faite en cornaline rouge, la couleur même de Nergal l'Egorgeur, et « regorgeant de sang » (en accadien *simûd*)[544], montre encore une fois que le culte mecquois s'inscrit bien sous le signe de Nergal, le Guerrier infernal.

Cet aspect cyclique de Nergal, nous le retrouvons aussi avec le dieu mésopotamien Nebo, dieu du soleil hivernal, qui rend visite, au printemps, au dieu solaire Marduk [545]. Weiher a montré que Marduk, en devenant chef du panthéon babylonien, a assimilé les traits de Nergal comme en témoigne la littérature mésopotamienne : « votre [à Marduk] force est Nergal » [546]. Le mouvement cyclique a été clairement associé aux deux divinités assimilées : « *Maslamta-èa* (= Nergal) est le Marduk qui descend et monte des Enfers » [547]. Autre illustration de cette assimilation : « Le côté face de Marduk est Enlil, /

[542] *Ibid*.
[543] *Ibid*., 102.
[544] Tallqvist, *Akk. Götter*., 414.
[545] Winckler, *Arabisch*, 91.
[546] Weiher, *Der babylonische Gott*, 67.
[547] *Ibid*.

Son côté revers est Nergal. » [548] Et, en tant que « le plus puissant des dieux », il rend visite, comme Nebo, à Marduk [549].

Ces mouvements cycliques entre Ciel et Enfer ne sont pas pour simplifier la compréhension du monde religieux ancien qui offre souvent une image trouble de ses divinités. Notre Gula/ᶜUzzâ en est un exemple édifiant. Elle est essentiellement une déesse « médecin », mais en même temps, elle est la « souveraine de la Maison de la Mort » [550]. Ba'u, autre déesse assimilée à Gula, se présente aussi comme médecin des hommes [551].

Mâlik/Shalim

Nous avons vu plus haut que l'Enfer était gardé par des Anges. Ces Anges, précise le Coran, sont « gigantesques et forts, ne désobéissant pas à Allah en ce qu'il leur ordonne, et font ce qui leur est ordonné de faire. » (66,6) C'est parmi eux que se trouve *Mâlik*, l'Ange de la mort. On le voit sollicité par les hôtes de l'Enfer qui lui demandent d'intercéder auprès d'Allah pour mettre fin à leur calvaire : « Ils [les damnés] crient : « Ô *Mâlik* ! Que ton Seigneur nous achève ! » Il leur répond : « Vous allez [y] demeurer ! » (43,77) Cette scène confirme bien que ce chef de l'Enfer est le lieutenant d'Allah, agissant sous ses ordres. *Mâlik* apparaît ici à la fois comme chef des Enfers, mais aussi préposé à la mort, évoqué par ailleurs dans le Coran, mais anonymement : « Dis : L'Ange de la Mort, chargé de vous [humains], vous rappellera [à Nous]. » (32,11)

Or, dans une évocation du Paradis, le Coran met en scène un certain *Malîk*, homonyme de notre *Mâlik* infernal : « Ceux qui craignent Allah sont dans des jardins et des rivières, à un emplacement véridique, auprès d'un *Malîk* capable. » (54,54-55) L'on a compris jusqu'ici que ce Malîk désigne Allah. Nous pensons, quant à nous, pouvoir l'identifier au Mâlik de l'Enfer, c'est-à-dire, encore à Nergal. Rappelons-nous que ce dernier est une divinité cyclique, et

---

[548] Weiher, *Der babylonische Gott*, 67.
[549] *Ibid.*, 68.
[550] Tallqvist, *Akk. Gött.*, 316.
[551] *Ibid.*, 269.

qu'à l'origine, il était une divinité céleste. Ces traits se sont conservés dans ses manifestations dans le domaine ouest-sémitique, comme à Tyr, où le dieu poliade est *Melqart*, ou *Milk-qart* = Roi de la Cité/Enfer. Et il est désigné en Assyrie avec le même idéogramme que celui de Nergal [552]. Toujours est-il que c'est ce même *Melq*(*art*) qui a donné le nom, dans le Coran, à *Mâlik*, dieu de l'Enfer, et à *Malîk*, dieu du Paradis. Cette double compétence semble être attestée par la Bible, où *Ézéchiel* (28,1-19) raconte la grandeur et la fin brutale du roi de Tyr sous les traits de Melqart/Nergal qui, après avoir résidé au ciel et au Paradis, fut brutalement précipité en Enfer : « Parce que tu t'es enorgueilli, que tu as dit : Je suis un dieu, je siège sur un trône divin (...) parce que tu t'es cru égal aux dieux [553]. » Quand le roi tyrien, assimilé à Melqart/Nergal, est précipité du ciel, il « descend dans la fosse : Tu mourras de mort violente au cœur des mers » (*Ézéchiel*, 28,8). Ce dernier trait fait référence au cycle de Baal dans la lutte originelle de celui-ci avec Yamm la divinité de la mer. Mais la mort violente dans la fosse et dans les eaux souterraines est manifestement un emprunt au mythe de Nergal. Or, le trait décisif dans ce récit, c'est le séjour au Paradis attribué de façon allégorique au prince de Tyr : « Tu étais en Eden, dans le jardin de Dieu [...] Tu étais un chérubin étincelant, le protecteur que j'avais établi. » (*Ézéchiel*, 28,13-14) En somme, le personnage divin Melqart/Nergal, qui sert ici à décrire le sort du prince de Tyr, était dieu d'Eden avant de devenir dieu de l'Enfer. C'est donc cette double compétence que l'on retrouve chez le Malîk/Mâlik du Coran, maître à la fois du Jardin et de la Fournaise qui sont les deux pôles de la cosmo-théologie orientale.

Le mythe de *Nergal et Ereshkigal* nous a appris que la chute du dieu irrévérencieux l'a paradoxalement promu au titre de *Roi* de l'Enfer. C'est ce titre qui va rester collé aux dieux qui président aux destinées de l'Enfer. Dès l'époque paléo-babylonienne, le dieu *mal*(*i*)*ku*, assimilé à Nergal, officiait parmi les divinités infernales des *Anunnaki*. Le Coran a ainsi conservé ce même *maliku* pour désigner le dieu de l'Enfer et de la mort. C'est lui l'Ange de la mort (*malak al-*

---

552 Gese, *Die Religionen Altsyriens*, 70.

553 Ce trait est emprunté au cycle de la *Vie d'Adam* où le Diable veut lui aussi égaler Dieu en trônant au Ciel. Ce qui n'est pas pour nous étonner, car ce cycle adamique est, comme on l'a vu, une adaptation du mythe nergalien.

mawt) « assigné » aux hommes pour les « rappeler (*tawaffâ*) » (32,11) à leur Seigneur. Il correspond, dans le domaine cananéen et ougaritique, au dieu *Môt*. La même appellation coranique se retrouve à Mari avec *mâlikû* pour désigner l'offrande funéraire. On trouve aussi dans cette même ancienne capitale de l'Euphrate syrien [554], l'expression « *ana mâlikî* » = « pour les esprits infernaux » [555]. *Ma-lik* désignerait les divinités infernales, recrutées à l'origine parmi les rois défunts auxquels on rendait un culte très répandu dans l'aire syrienne. On trouve à Ugarit le dieu *Mlk*, et où les divinités *mlkm* sont associées dans les enfers au culte des défunts. En outre, les ombres des rois défunts sont des *rpum*, présidés par *Rpu*/*Rapiu*. Ils ont donné les *Réphaïms* bibliques [556]. Nous retrouvons ainsi cette composition dans le Coran où les divinités infernales sont des *malâika* et présidés par *mâliku*.

Molek apparaît dans la Bible comme destinataire du sacrifice humain pratiqué du temps de la Monarchie au sud-ouest de Jérusalem, dans la vallée des fils de Hinnom, *gê-hinnôm*, ou Géhenne. Le sacrifice humain, même condamné en tant que pratique étrangère, « suivant les abominations des Nations » (*2 Chroniques*, 28,3), n'en demeure pas moins licite pour Dieu lui-même qui s'est réservé le droit de le pratiquer à l'encontre des Ennemis, comme l'explique ici le prophète Esaïe : « Assur, frappé de la verge du Seigneur, tremblera à sa parole. [...] et au chant des tambours et des harpes, et il vaincra les ennemis de son peuple dans un grand combat. Il y a déjà longtemps que Tophet a été préparée ; le roi la tient toute prête ; elle est profonde et étendue. Un grand amas de fer et de bois lui doit servir de nourriture, et le souffle du Seigneur est comme un torrent de soufre qui l'embrase. » (*Esaïe*, 30,31-33) La guerre et l'holocauste sont deux aspects d'une même institution : l'appropriation sacrée. C'est l'institution du « *hêrem*, c'est à dire la dévotion totale et volontaire du butin à la divinité » [557]. La pratique du *hêrem* est attestée à Mari avec l'*asakkum*, ou « tabou » destiné à être rituellement consumé par le feu. C'est l'*asakkum akâlum* = manger le tabou (du roi ou du dieu). Le feu

554 Aujourd'hui *Tell-Harîri*.
555 Tsukimoto, *Untersuchungen*, 65-66.
556 Heider, s. *Molech*, 895-896.
557 Heintz, *Le « Feu dévorant »*, 76.

dévorant, *'akl*, désigne le dieu d'Israël en tant qu'à la fois Juge et exécuteur du châtiment de l'ennemi. La Géhenne coranique apparaît ainsi comme symbole de la guerre divine et lieu de la pratique rituelle de l'holocauste, consacrant les ennemis à la divinité victorieuse. Les inscriptions assyriennes nous fournissent l'exemple d'Assurbanipal qui a brûlé 3 000 captifs lors de l'une de ses campagnes [558].

Autre cas de manifestation holocaustique, c'est le dixième fléau de *l'Exode* que la Bible présente en ces termes : « Ainsi parle le Seigneur : vers minuit, je sortirai au milieu de l'Egypte. Tout premier-né mourra dans le pays d'Égypte, du premier-né de Pharaon qui doit s'asseoir sur son trône au premier-né de la servante qui est à la meule et à tout premier-né du bétail. » (*Exode*, 11,4-5) Il s'agit bien ici d'un sacrifice humain et animal identique à celui du sacrifice humain et animal pratiqué dans la Vallée des fils de Hinnom (Géhenne). Il a été demandé aux fils d'Israël de procéder de leur côté à un sacrifice animal sanglant pour enduire les montants et les linteaux des portes du sang de la victime afin que « le sang vous servira de signe, sur les maisons où vous serez. Je verrai le sang. Je passerai par-dessus vous et le fléau destructeur ne vous atteindra pas quand je frapperai le pays d'Égypte. » (*Exode*, 12,13)

Le sacrifice rituel alimentaire de la Pâque mosaïque rappelle celui du culte des morts en Mésopotamie, connu sous le nom de *kispum*, et comportant le sacrifice humain, le sacrifice de substitution et l'offrande alimentaire [559]. Il est donc évident que la Pâque est une fête de sacrifice pour les morts, comportant, à l'origine, le sacrifice des premiers-nés (égyptiens), le sacrifice de substitution, et le pain rituel sans levain destiné à l'origine aux défunts. Le sacrifice du premier-né proposé par dieu à Abraham fait aussi partie du sacrifice cananéen pour les morts. Dans tous ces rites, dieu se manifeste en Maliku/Nergal, dieu de la mort et des morts.

Et c'est même l'ombre de Nergal qui plane sur ce sacrifice humain pascal. C'est au soleil couchant que les héros de l'Exode ont été

---

[558] Cf. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, II, § 549 ; Luckenbill, *Ancient Records.*

[559] Tsukimoto, *Untersuchungen*, 11-12.

invités au sacrifice de substitution ; c'est l'heure où Nergal entre dans son domaine infernal. C'est à minuit que Dieu a promis de sortir pour procéder au massacre, et c'est toujours de « nuit noire » que Nergal répand ses ravages. La scène de ce massacre nocturne est manifestement inspirée par un motif nergalien rapporté dans un hymne en l'honneur de Nergal : « Grand dieu du glaive, aux pieds duquel la maison verrouillée est menacée [...] / Dieu Nergal ! Grand dieu du glaive / Seigneur, celui que tu encercles de nuit, devant qui les portes fermées s'ouvrent d'elles-mêmes [...] » [560] On le voit, tous les thèmes de la visite pascale de l'Exterminateur sont dans ces versets. Le thème des portes verrouillées qui s'ouvrent d'elles-mêmes est repris dans la Bible avec les montants et les linteaux des portes, sans doute censés être déboîtés lors de l'entrée du Dieu vengeur.

D'ailleurs, nous retrouvons trace de ce thème de la porte verrouillée devant la mort dans le mythe de la déesse babylonienne Inanna/Ishtar, dans sa *Descente aux Enfers*. Ce mythe a pour thème central les funérailles de Nergal, apparaissant ici sous le nom de *Gugalanna*. C'est à cette occasion que la déesse de l'amour et de la guerre voulut effectuer ce périlleux voyage qui faillit lui être fatal, n'était la vaillance de son assistante qui, restée dans le monde des vivants, fit le tour des dieux pour les apitoyer sur le sort de sa maîtresse divine. Le dieu Enki, toujours sans pareil pour faire tirer les dieux mésopotamiens du pétrin, consentit à venir en aide à la malheureuse trépassée. Pour cela, il fabriqua deux humanoïdes en terre qui furent chargés d'apporter à Ereshkigal, la méchante veuve de Nergal, breuvage et nourriture en guise d'offrandes funéraires. Mais il fallait franchir la porte de l'Enfer. Pour cela, Enki leur donna ce conseil : « Allongez vos pas vers le monde d'En-bas : / Voltigez comme mouches autour de son huis, tournez comme courants d'air / Autour du pivot de sa porte ! » [561]

Ce trait associant la porte et ses montants au sacrifice funéraire est à retenir. Mais une fois en présence d'Ereshkigal, les deux humanoïdes se devaient de se lamenter sur le sort de celle-ci, car, annonce Enki, elle est malade, et qu'il faut se montrer compatissant :

---

[560] Böllenrücher, *Gebete*, 26 ; Weiher, *Der babylonische Gott*, 84.
[561] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 284.

« Quand elle dira : Aïe ! mes entrailles ! / Dites-lui : Ô notre souveraine dolente, Aïe ! tes entrailles !! / Quand elle dira : Aïe ! mes membres ! / Dites-lui : Ô notre souveraine dolente, Aïe ! tes membres !! / Elle vous dira alors : Qui que vous soyez vous autres, / Puisque vous avez exprimé la douleur (passant) / de mes entrailles à vos entrailles, de mes membres à vos membres, / Divins, je vous adresserai un salut favorable ! Humains, je vous assignerai un destin favorable ! »[562] Pour récompenser les deux humanoïdes de leurs œuvres pies, Ereshkigal leur permit de verser la nourriture et la boisson qu'ils amenèrent avec eux sur le cadavre d'Ishtar qui, ce faisant, revint à la vie. Mais les démons de l'Enfer exigèrent pour la libération de leur prisonnière qu'on leur « remette un substitut » [563]. Ishtar se lança alors aux trousses de son mari Dumuzi, dieu de la végétation, pour le livrer entre les mains des démons infernaux. Mais il finit par obtenir un séjour saisonnier en Enfer, en alternance avec son imprudente parèdre Ishtar.

Ce mythe nous renseigne de façon explicite sur le sens du culte des morts. Les lamentations des vivants servent à partager la douleur du défunt, lequel, en retour, leur assigne un destin favorable. Les offrandes en nourriture et boisson servent à ressusciter le mort, pour qu'il puisse survivre dans le monde des morts, et qu'il ne souffre pas une seconde mort.

Mais ce culte des morts est associé au cycle cosmique de la végétation qui meurt et qui ressuscite et qui a besoin elle aussi de lamentations pour qu'elle ne disparaisse pas à jamais. Le Nouvel An babylonien constitue un véritable culte funéraire destiné à ressusciter le monde en le purifiant des péchés qui l'ont dégénéré.

Nous retrouvons aussi l'enduisage pascal des portes dans un rite de purification mésopotamien, où l'on détaille des recommandations sur la purification du roi malade et de son palais royal : « Tu immoleras un mouton, tu purifieras le roi (...). [Le roi doit dire :] « que je sois pur, devant Shamash, que je vive ! » Quand tu auras fait cela, le roi dans l'eau se lavera, il revêtira un habit, une pure ablution des mains.

---

[562] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 285.
[563] *Ibid*., 286.

Le magicien ira à la porte [...] [564] un mouton [...] à la porte du palais il sacrifiera, avec du sang de cet agneau il [...] et les montants de droite et de gauche de la porte du palais [...] » [565] Et c'est cette même pratique qui a été reprise par la Bible pour les sacrifices d'expiation : « Le prêtre prendra du sang de la victime pour le péché et en mettra sur les montants du Temple, sur les quatre angles du socle de l'autel et sur le montant de la porte du parvis intérieur (...) Vous ferez le rite d'absolution de la maison » (*Ézéchiel*, 45,19-20). Suivent les prescriptions de la Pâque, où c'est le « prince » qui fait le sacrifice pour le péché « pour lui-même et pour tout le peuple » (*Ézéchiel*, 45,22). Ce cérémonial dure sept jours avec un sacrifice quotidien d'un taureau et d'un bélier accompagné d'offrandes de farine et d'huile.

De fait, ces sept sacrifices quotidiens correspondent, à l'époque néo-assyrienne, aux sacrifices accomplis devant sept divinités pour la rémission des péchés : « Sept autels dans la cour du palais tu dresseras, un mets *kusag*, un mets *kulugal*, un pain court, un pain long tu placeras dessus. Des dattes, de la farine *atir*, de la farine tu verseras dessus ; du miel, de l'huile, du beurre, du lait, de l'hydromel tu placeras ; de l'huile, de l'huile excellente, de l'huile parfumée tu placeras, cassolettes tu placeras ; sept vases de vin tu rempliras et tu placeras. » [566]

Il faudrait rapprocher ici cette pratique rituelle de celle qui avait cours à Ugarit/Ras Shamra sous forme de transfert des statues divines vers le palais royal au cours du sacrifice *shlm*. Après l'habillage (*ylbsh*) des statues, le roi s'approche d'elles et les saisit, puis partant d'un endroit cultuel *athr*, il effectuait nu pieds sept déplacements vers chacune des sept divinités[567]. Ces déplacements entre divinités frappent par leur ressemblance avec les sept courses entre *Safâ* et *Marwâ* qu'effectue le croyant musulman au cours du pèlerinage de la Mecque. De même que la vêture de la Kaaba (*kiswa*), correspond à la vêture rituelle des statues au cours du pèlerinage ugaritique. Le sacrifice *shlm* pourrait être assimilé à la fois au sacrifice de

[564] Passages abimés.
[565] Martin, *Textes*, 257.
[566] *Ibid.*, 251-253.
[567] Tarragon, *Le Culte à Ugarit*, 110.

purification et de rémission des péchés, et aussi au culte des morts pour autant que ce sacrifice *shlm* est assimilable au sacrifice *mlk*.

Au cours de ce rituel du sacrifice d'expiation, « le roi sur le cœur de la victime [animale] parlera ainsi : « (...) Qu'elle soit brisée la tablette de mes péchés ! / Que mes méchancetés soient retranchées ! » [568] Cette pratique expiatoire se retrouve dans le rite biblique où le prêtre lévitique est invité à « imposer sa main sur la tête du taurillon » à sacrifier [569]. Remarquons ici que ces tablettes ugaritiques des péchés se retrouvent plus de deux millénaires plus tard dans le Coran sous forme d' « écrit marqué (*kitâb marqûm*) » (83,9 & 20).

La fête d'expiation mésopotamienne comporte aussi un sacrifice pour les morts : « De la farine bien blutée, il [le roi] présentera ; une aspersion il fera ; une offrande funéraire aux Anunnaki [570] il fera, des moutons en sacrifice il offrira ; [...] des moutons [...] une offrande funéraire (*kispa*). » [571] Cette institution a été adoptée par la Bible qui la célèbre le jour du Grand Pardon, le *Yôm Kippour*, par un jeûne, car, explique le *Lévitique*, « c'est ce jour-là qu'on fait sur vous le rite de l'absolution qui vous purifie » (*Lévitique*, 16,30). Le Coran a adopté à son tour cette institution célébrée par un jeûne observé durant tout le mois du Ramadan [572]. Il est aussi associé à ce mois la *Nuit du Destin*, qui est une évidente réminiscence du Nouvel An babylonien. De plus, cette Nuit du Destin est fixée du 26 au 27 Ramadan, soit la nuit qui précède la Nuit de Nergal, celle de la disparition entière de la Lune. En effet, Nergal est souvent qualifié de « Dieu-du-28-du-Mois » [573]. Or, la fête des morts était célébrée en Mésopotamie tous les 28 du mois, comme l'indique cette interrogation d'un citoyen mésopotamien : « Que dois-je donner à travers l'année, le jour de la disparition de la Lune, en offrandes funéraires (*kispu*) pour la famille

---

568 Tarragon, *Le Culte à Ugarit*, 257.
569 *Lévitique*, 4,4.
570 Divinités des Enfers.
571 Martin, *Textes*, 265.
572 Censé être le mois où le Coran a commencé à descendre sur Muhammad.
573 Tallqvist, *Akka. Götter*., 391.

de ton père ? » [574] La *Nuit* musulmane du Destin est une réactualisation du Nouvel An babylonien, qui est lui-même associé au culte des ancêtres...

Remarquons, enfin, que tous ces éléments se retrouvent à travers le jeûne facultatif musulman du 10 du mois de Muharram, jour de la fête de l'*Ashoura*, caractérisée par le rite du feu, du mariage et du carnaval, mais aussi celui du culte des morts. C'est aussi le seul jour de l'année où la porte du sanctuaire de la Kaaba est ouverte au public, comme pour marquer la parenté de ce rite avec son prototype babylonien du Nouvel An [575].

Nergal dans l'aire biblique

On le voit, les institutions moyen-orientales anciennes se sont perpétuées sous des formes plus ou moins visibles dans les religions dites *monothéistes*. On l'a vu avec l'Exode où la sortie d'Égypte a concentré en elle avec la dixième plaie et la Pâque plusieurs institutions inspirées directement des Mésopotamiens : la fête du Nouvel An, la fête des morts et la rémission des péchés. Mais nous avons vu que ces éléments se recouvrent plus ou moins, et l'accommodation biblique ne fait que suivre la tradition. Le Coran, quant à lui, a identifié le jeûne du mois de Ramadan avec la fête du Nouvel An mésopotamien, symbolisée par la Nuit du Destin. De même, la rémission des péchés est obtenue par des sacrifices sous plusieurs formes : le jeûne, le sacrifice sanglant, la libération des esclaves ou des captifs, et l'aumône.

Le rite sanglant pratiqué dans la vallée de Hinnom semble remonter aux origines de Jérusalem, qui tire son nom de *Shalem*, divinité elle aussi des Enfers. La racine *sh-l-m* signifie en Canaan : achever, mort, dépouille, crépuscule [576]... Il a la même connotation à Ras Shamra/Ugarit dans la paire shhr/shlm. Dans une inscription

---

[574] CAD, s. *kispu*, 426.

[575] L'Occident chrétien héritera de cette importante fête orientale avec la Toussaint, dont le nom rappelle la réunion de toutes les divinités à Babylone pour fixer le destin des hommes. Le fait que la fête des défunts lui soit rattachée en est un signe remarquable.

[576] Fulco, *Canaanite*, 26.

lihyanite [577], Shulman apparaît comme un dieu de la mort et des enfers associé à Abû-îlâf. On pense que *Shalem* est une divinité arabe du désert qui s'est propagée dès avant l'époque de l'exil tant en Canaan et en Syrie, qu'en Mésopotamie [578]. Les Assyriens ont connu la déesse de Jérusalem, une Ishtar Uru-Silim-ma, dont le nom est Shulmanîtu, connue dans une inscription assyrienne du XIII[ème] siècle av. JC. Elle a un temple à Assur. Son parèdre et patron de Jérusalem, est Shalmânu, épithète de Ninurta, dieu nergalien de la guerre, signifiant « le Pacifique » [579]... Ce caractère guerrier de Shalem est clairement affirmé dans les *Psaumes* où l'expression : *ʿîr Yahweh sebâʿôt* = la cité de Yahweh des armées [580] se réfère à Shalem. Le concept de *paix* au Moyen-Orient ancien est synonyme de *guerre* et de *soumission*. Shalem/Nergal se présente comme le Pacificateur par excellence, parce qu'il est le Guerrier par excellence. Jérusalem est bien une des cités patronnées par Nergal, où il s'est décliné en *Shalmânu* et en *Yahweh*.

Nergal était, en effet, une divinité prédominante dans la partie ouest-sémitique du Moyen-Orient ancien. Outre Jérusalem, on le retrouve à Tell-Taanek, toujours à Canaan, entre 2 000 et 1600 [581]. A Ugarit/Ras Shamra, Nergal est connu à travers les noms théophores de personnes. Plus encore, Nergal y apparaît sous le nom de *Rshp*, que l'on trouve dans un texte du XIII[ème] siècle av. JC, sous forme de divinité composite : *Rashap-Shalmon*. *Rashap* était une importante divinité ouest-sémitique, dont le nom désigne le fléau, la peste et le feu. Et un texte ugaritique récent, connu sous le nom de « Panthéon ugaritique », assimile *Reshep* à *Nergal* [582], ce qui est confirmé par l'existence d'une double dénomination divine : *Reshep-Melqart*[583]. Weiher a montré une possible identité entre *Reshep* et *Erra*, autre dénomination de *Nergal* [584]. De même *Hauron*, autre importante

---

577 Datant vers 300 av J.-C.
578 Fulco, *Canaanite*, 25-26 ; Lewy, *Les Textes paléo-assyriens*, 64.
579 de Liagre Böhl, *Älteste keilschriftlische*, 380-381.
580 *Psaumes*, 47,9.
581 Seyrig, *Antiquités*, 70, note 4.
582 Dahood, *Ancient*, 84-85.
583 Gese, *Die Religionen*, 194-195.
584 Weiher, *Der babylonische Gott*, 91. Cf. sur *Erra*, supra, *p*. 50-51.

divinité attestée en Palestine dès le XIX[ème] siècle, est pourvue d'une authentique personnalité nergalienne. A Chypre, une lettre royale du XIV[ème] siècle parle de « la main de Nergal qui a tué tout le monde » [585], allusion explicite à la peste, spécialité nergalienne.

Cette énumération illustre l'extraordinaire développement de la personnalité nergalienne à travers tout le Moyen-Orient ancien. Il serait peut-être apparu à l'origine en Arabie sous le nom de *slm*, une dénomination qui serait à l'origine de son premier nom : *Shitlamtaëa* = Celui-qui-se-lève-de-Shitlam.

Les toutes récentes découvertes archéologiques [586], du site d'Ebla [587], capitale du grand royaume syrien du III[ème] millénaire, ont mis en évidence l'importance du culte des ancêtres royaux, des souverains et de personnages de haut rang. Les sacrifices sont destinés notamment à l'ancêtre divinisé du roi, correspondant à *Ilib*, dieu ancestral ugaritique, ou encore au « dieu (personnel) du roi » identifié aussi à l'ensemble des *mlkm* ugaritiques, probablement des *rois* divinisés, réunis autour d'un dieu éponyme *mlk* [588]. Les *rpum* (les Rephaïm de la tradition biblique) jouent à Ebla un rôle important dans le culte des ancêtres ; on attendait d'eux un secours quotidien, guérison, protection des récoltes et réponses oraculaires de toutes sortes.

L'on a relevé qu'au XIX[ème] siècle av. JC, la nécropole éblaïte royale amorrhéenne jouxtait trois édifices : un palais à vocation administrative et guerrière, un temple dédié à Reshep/Nergal dans sa double fonction guerrière et infernale, et un autre sanctuaire consacré au culte des morts. Ces indications montrent l'importance prise par le culte des ancêtres royaux au sein du système religieux et social syrien [589].

---

585 *Ibid.*, 91.
586 En 1975.
587 Aujourd'hui : *Tell-Mardîkh*.
588 Xella, *Les dieux*, 52.
589 Pinnock, *Trésors de la Nécropole royale*, 77.

Il était important de nous attarder sur ces données archéologiques de première importance pour la compréhension non seulement de la place du culte des morts à Babylone, à Jérusalem (dans la vallée géhinnom), dans la Pâque de l'Exode, mais aussi dans le culte mecquois. En effet, ce culte des morts apparaît à travers les fonctions des divinités mecquoises, mais aussi à travers les indications coraniques sur le personnel des Enfers : des *malâika* réunis autour de leur chef éponyme *Maliku*.

La Mecque de Hubal : une ancienne nécropole royale

Mais la donnée la plus surprenante à cet égard et qui rapproche étrangement la Mecque d'Ebla et de Kûthâ, nous est rapportée par le chroniqueur al-Azraqî sur l'existence dans la ville sainte arabe d'une nécropole royale attenant au temple de la Kaaba : « entre l'angle [de la Kaaba] au Maqâm et jusqu'au [puits de] Zamzam, il a été enterré quatre-vingt-dix-neuf prophètes venus pour le pèlerinage et ils y ont été enterrés (sic). » [590] Le même chroniqueur appuie cette donnée par un dire du prophète Muhammad affirmant que : « Tout prophète, quand son peuple périt, rejoint la Mecque. Et le prophète et ceux qui sont avec lui s'y livrent au culte, jusqu'à leur mort. Noé, Hûd, Sâlih et Shuʿayb y sont morts, et leurs tombes se trouvent entre Zamzam et le Hijr. » [591] C'est là une allusion claire à l'existence d'une nécropole royale ancienne jouxtant le sanctuaire mecquois. Ce fait confirmerait la vocation kuthéenne du sanctuaire mecquois, où le dieu poliade était un dieu des Enfers, comme pourrait l'avoir été Hubal, avec ses fonctions oraculaire, guerrière, agricole et surtout infernale.

Plusieurs données confirment cette étonnante affirmation d'al-Azraqî sur l'existence d'une nécropole mecquoise attenante à la Kaaba. Tout d'abord, le nom attribué par la tradition musulmane au prototype céleste de la Kaaba et qui est : *al-Durâh*. ou *al-Darîh*. On a fait remonter cette dénomination au domaine nabatéen et palestinien

590 Azraqî, *Kitâb akhbâr Makka*, 34.
591 *Ibid*.

pour lui donner le sens de cella, cella funéraire, et crypte [592]. Ce nom désigne aussi en arabe la fosse mortuaire.

Or, la Kaaba est une cella abritant Hubal, le plus grand dieu des Arabes. Celui-ci garde un puits sec creusé à l'intérieur du sanctuaire. La tradition musulmane n'a pas donné d'explication satisfaisante sur la destination de ce puits, se contentant de dire, comme al-Azraqî, qu'il sert de dépôt « aux offrandes faites à la Kaaba » [593]. En fait, à l'origine, ce puits, que la tradition musulmane fait remonter aux origines du sanctuaire, recevait des offrandes funéraires attestées par un certain nombre d'objets sacrés, comme des cornes de bélier, etc. Le puits est aussi le moyen symbolique d'accès au monde de l'Enfer et des morts.

Et ce n'est pas un hasard si Hubal se tient « sur le puits » du sanctuaire. C'est le nom de cette divinité qui va nous guider pour en percer le secret. Toufic Fahd a montré l'origine accadienne de *hbl* [594]. Le verbe accadien *khabâlu*, d'où dérive le nom de Hubal, désigne l'action, employée ici au passif, d'*oppresser*, d'*enfermer*, de *faire disparaître*, de *faire périr* [595]. Ce serait alors un dieu mort d'une mort violente, comme l'a été *Abel* (*Genèse* 4,4), en arabe : *Hâbîl*.

Hubal apparaît alors comme l'ancêtre déifié des Arabes, mort de façon violente et qui continue d'entretenir des relations avec les vivants. Cette conclusion pourrait être corroborée par deux faits importants. Tout d'abord, les chroniqueurs arabes rapportent l'existence à l'intérieur du sanctuaire mecquois de peintures figuratives de personnages bibliques, dont un vieillard muni de flèches divinatoires, identifié à la fois à Abraham et à Hubal.

---

592 Fahd, *Le Panthéon*, 229-230 ; voir aussi 57 sq, ainsi que François de Villeneuve sur Khirbet ed-Darîh dans la *Revue Biblique*, 1986/2 et dans les actes du Colloque sur Pétra. Je remercie M. Toufic Fahd pour m'avoir communiqué ces dernières indications bibliographiques.

593 Azraqî, *Kitâb*, 73.

594 Fahd, *Le Panthéon*, 99-100.

595 CAD, s. *khabâlu*.

Ensuite, cette présence divine d'Abraham au centre du culte mecquois se trouve confirmée par le Coran qui fait du sanctuaire de la Kaaba la cella funéraire d'Abraham : « [Il se trouve] que le premier temple (*bayt*) établi (*wud̲iʿa*) pour les hommes c'est bien celui qui se trouve à Bakka (= Mecque), béni et [servant de] Direction pour le monde, où se trouvent des signes évidents [qui sont : [1] *maqâm* d'Abraham, [2] celui qui y entre est en sécurité, [3] et pour Allah, [il est fait obligation] aux gens [d'effectuer] le pèlerinage du temple (*bayt*). » (3,96-97)

Une des caractéristique attribuées, ici, par le Coran au Temple est bien de renfermer le *maqâm* d'Abraham. Or, le *maqâm* a été identifié par la tradition musulmane à une pierre sacrée qui existe encore de nos jours et fait partie des pierres saintes de l'Islâm. Cette pierre est « renflée à la base et au sommet et rétrécie au centre, d'environ 60 sur 90 cm, sur laquelle se distingue, en creux, une empreinte qu'on dit être celle du pied d'Abraham » [596]. Il s'agit selon toute vraisemblance d'un autel pour les sacrifices sanglants, et les cupules de l'« empreinte du pied » servent en fait à recevoir le sang des victimes.

Il est évident ici que cette pierre « païenne » ait été intégrée au culte musulman au prix d'une séduisante assimilation. Cette réinterprétation a été d'autant plus aisée qu'elle a pris pour source le texte du Coran qu'on vient de lire. En effet, le *maqâm* peut signifier la station debout, mais aussi le lieu où l'on se trouve dans cette posture. La Tradition en a conclu que le « maqâm d'Abraham » n'est autre que la pierre sacrée qui aurait servi à Abraham de plate-forme pour construire le Temple. Preuve en est, dit-on, les cupules de la pierre sont l'empreinte des pieds d'Abraham quand il monta dessus pour construire la Kaaba...

Mais le texte du Coran ne confirme pas cette interprétation. Le « maqâm d'Abraham » n'est pas un objet, mais un lieu. En effet, *maqâm* signifie entre autres le lieu de séjour d'une personne. C'est là le sens voulu par le Coran en énumérant les trois « signes » qui prouvent que le *bayt* est « le premier » à avoir été établi aux hommes :

---

[596] Blachère, *Le Coran*, note 119, 46.

(1) le *maqâm* d'Abraham, (2) c'est un lieu inviolable, donc refuge pour les fugitifs, (3) et enfin, un lieu de pèlerinage.

Nous voyons ainsi mieux le sens de *maqâm*. Il ne s'agit pas seulement d'un séjour du vivant du Patriarche, mais d'un séjour qui perdure, non pas un simple souvenir, mais la présence : en somme, la *sépulture* d'Abraham. C'est cette cella funéraire qui pourrait avoir conditionné les deux autres « signes » du temple : un lieu sacré inviolable, et un lieu de pèlerinage pour l'ancêtre fondateur de la lignée abrahamique [597].

Ce que l'on pourrait retenir de tous ces éléments, c'est que la Kaaba, avant son assimilation aux personnages bibliques par Muhammad, avait pour vocation d'être un sanctuaire abritant les ancêtres divinisés réunis sous le patronage de leur dieu protecteur. Hubal est assurément un ancêtre divinisé, équivalent d'Abraham, chargé de la fonction de la guerre certes, mais aussi de celles qui ont trait à la conservation et à la perpétuation de la race. C'est pourquoi il est dit que c'est à Hubal que les qurayshites s'adressent pour la circoncision, le mariage, la naissance, la mort, l'authentification d'un fils, la reconnaissance d'un membre de la tribu [598]...

---

[597] Le *maqâm* reparaît dans un autre chapitre du Coran qui reprend le même thème : « Et [Allah] a dit [à Abraham] : « Je vais faire de toi un Guide (*imâm*) pour les hommes (...) Et lorsque Nous avons fait du Temple (*bayt*) un lieu de retour pour les hommes (= pèlerinage), et [un lieu] sûr (= refuge), et [Nous leur avons dit :] « faites du *maqâm* d'Abraham un *musallâ* ! » (2,124-125) Nous retrouvons ici les trois « signes » du temple évoqués dans les versets *3,96-97*. Le troisième *signe*, celui du *maqâm* d'Abraham, vient ici en dernier, mais avec un éclaircissement décisif : il a été demandé aux hommes d'user du *maqâm* d'Abraham comme un *musallâ*. Ce dernier terme peut désigner soit « un lieu de sacrifice », ou encore un lieu de prière en général, et un endroit de prière pour les morts en particulier. Le sanctuaire mecquois est ainsi défini par le Coran comme une cella funéraire du Patriarche appelée à recevoir les prières pour les morts, et plus particulièrement pour le dieu des ancêtre, comme l'a explicité le Coran quelques lignes plus loin : « Quand Jacob eut approché la mort, il dit à ses enfants : « Qu'allez-vous adorer après moi ? » Ils répondirent : « Nous allons adorer ton dieu, et le dieu de tes pères Abraham, Ismaël et Isaac, [tous sont] un seul dieu, et nous Lui sont soumis (*muslimûn*). » (2,133)

[598] Azraqî, *Kitâb akhbâr*, 73.

Pour les Qurayshites, en effet, la Kaaba est un véritable lieu du culte des ancêtres. Nous le voyons à travers les peintures qui auraient orné les poutres du sanctuaire, et dont on dit qu'elles représentent des prophètes, des anges, des arbres, outre Abraham, Jésus et Marie [599]. Retenons le fait qu'une des peintures représentait un vieillard (*shaykh*) identifié à Abraham. Les prophètes (*anbiyâ'*) sont facilement identifiables aux rois-prêtres. Le puits gardé par Hubal aurait contenu des bijoux, de la monnaie et une tête de bélier ou seulement une paire de ses cornes [600]. Il a été dit que lors de la reconstruction du sanctuaire, à laquelle aurait participé Muhammad, l'on aurait installé une échelle à l'intérieur du puits de la Kaaba, symbole antique s'il en est du passage du monde des vivants à celui des morts.

Tout laisse à penser que ce puits a un caractère sacré, et il est associé directement au culte des morts. Une importante découverte qui vient d'être effectuée récemment, en 1988, à Hattusa/Bogazköy, capitale anatolienne de l'Empire hittite, nous renforce dans cette idée. Il s'agit d'une chapelle en forme de chambre voûtée construite en pierre et munie seulement de trois murs décorés de bas-reliefs. Sur le premier mur se trouve l'image de Suppiluliuma II, sur le second se trouve l'image du dieu-soleil, et sur le troisième une inscription. Or, devant l'image du dieu-soleil se trouve un puits, sur lequel l'inscription nous renseigne à son § 7 que « des libations aux dieux sont faites annuellement dans le puits des offrandes » [601]. Cette chapelle est manifestement similaire à la Kaaba à la fois dans sa fonction funéraire, mais aussi dans son architecture, surtout avec ses images murales et son puits sacrificiel se trouvant lui aussi au-dessous de la divinité patronale.

Par ailleurs, dans son étude sur le culte funéraire mésopotamien, l'historien Tsukimoto a montré que *ki.si.ga*, idéogramme sumérien de *kispu* qui désigne le culte funéraire, signifie : « endroit où l'on fait offrande de quelque chose » [602], et de citer l'historien J. van Dijk :

---

599 *Ibid.*, 110-111.]
600 *Ibid.*, 111.
601 Woudhuizen, *The Late*, 63.
602 Tsukimoto, *Untersuchungen*, 30.

« Le sens originel de *ki.si.ga* semble être un trou dans la terre qui sert de lieu de séjour. » [603] Et en accadien, *é.ki.si.ga* signifie « tombeau » [604]. Cette définition s'applique parfaitement au *maqâm* d'Abraham que le Coran situe dans la Kaaba, et qui signifie précisément : « lieu de séjour » d'Abraham [605].

Enfin, l'autel pour les sacrifices sanglants, identifié fautivement au *maqâm* d'Araham, était placé durant le règne des deux premiers Califes de l'Islam contre le mur de la Kaaba. Il est difficile de savoir si cet autel était placé avant l'Islâm à l'intérieur ou à l'extérieur du sanctuaire situé près de la nécropole royale qui aurait existé à une certaine époque à la Mecque, et dont la Kaaba aurait servi de cella funéraire.

Quant à l'identification de certaines divinités mineures arabes aux ancêtres, c'est là une possibilité dont on trouve une illustration chez ibn al-Kalbî, le plus ancien historien arabe du culte des idoles. Ce chroniqueur a avancé l'idée que les cinq divinités « païennes », citées par le Coran au verset *71,23* comme étant celles que Noé a combattues chez son peuple, n'étaient que de saints hommes (*qawm s̲âlih̲în*) morts ensemble accidentellement, et dont leurs proches, pour se consoler, auraient fait faire des statues les représentant et auxquels plus tard ils auraient attribué des pouvoirs d'intercession auprès de Dieu[606], jusqu'au moment où Dieu, fâché, leur envoya le Déluge qui emporta les idoles...

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ce récit le mythe mésopotamien des sages-*apkallu* d'avant le Déluge. Le thème de la fabrication des statues associé à ce mythe a même été au centre du récit qu'en donne le poème d'Erra [607]. Il serait d'ailleurs intéressant de vérifier la présence chez les Arabes de mythes fondateurs bibliques et ce en dehors des influences des sectes judéo-chrétiennes. Le cas de

---

603 *Ibid*.

604 *Ibid*.

605 Il est à remarquer que le *maqâm* a continué à être utilisé dans la langue arabe pour désigner la sépulture ou le lieu du culte d'un saint où il est généralement enterré.

606 Ibn al-Kalbî, *Kitâb al-As̲nâm*, § 45-46.

607 Cf. : Charpin, *Avant le Déluge*, 29.

la divinité arabe *Yaᶜûq* est troublant. Son culte se serait perpétué en Arabie jusqu'aux débuts de notre siècle sous des traits qui l'identifient étrangement à Adam, puisque qualifié de « khalîfat Allah » [608], et adoré dans une caverne qui rappelle la Caverne du Trésor du cycle adamique, où *Yaᶜûq* est sollicité comme Hubal pour les affaires relatives à la perpétuation des générations.

Signalons, enfin, à ce sujet, l'existence à la Kaaba d'une pierre de fondation de temple. Cette pierre, découverte sans doute dans les premiers siècles de l'Islam et perdue depuis, aurait comporté une écriture en Syriaque dont le contenu fut rapporté par Ibn Hishâm (mort en 834) dans sa *Sîra*, et par Yâqût dans son *Muᶜjam al-buldân* (V,183) avec quelques variantes, et lue comme suit : « Moi Allah Seigneur de Bakka (= Mecque), je l'ai créée le jour où j'ai créé les cieux et la terre (*var.* : le Soleil et la Lune) et je l'ai entourée de sept rois (*'amlâk*) vrais-croyants-en-un-seul-dieu (*hunafâ*). [Bakka] ne cessera qu'avec l'humidité de son sol [?]. Elle est bénie pour ses habitants dans son eau et dans son petit lait (var. : l'humidité de son sol est encore bénie pour ses habitants en ce qui concerne sa vase et son eau [?]). » Ce texte obscur rejoint étonnamment le mythe rapporté par Ibn al-Kalbî sur les origines de l'idolâtrie à la Mecque. Il semble, ainsi, que les sept rois *hunafâ'* de la pierre de fondation de la Kaaba rejoignent à la fois le mythe du cycle adamique, mais aussi, en amont, le mythe mésopotamien de fondation des cités par les célèbres sept sages-*apkallu*, dont le premier est *Adapa* = Adam, fidèle serviteur [609] de son dieu protecteur Enki/Ea.

La tradition des sept *apkallu*/Sages, que l'on a eu l'occasion d'évoquer, se trouve tardivement chez Bérose, prêtre du sanctuaire de Marduk, ayant vécu vers 300 avant J.-C., mais aussi dans un mythe de l'époque séleucide où le premier des *apkallu* n'est autre que Adapa/Adam. Ces sept Sages civilisateurs apparaissent constamment sous forme de carpes venues de la Rivière ou de la Mer Rouge [610]. Cette association entre ces sept Sages et l'eau se retrouve étrangement dans le texte de fondation de la Kaaba.

---

608 Fahd, *Le Panthéon*, 196, note n° 4.

609 En arabe : *hanîf* !

610 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 198-202.

Il y a lieu donc de prêter un certain intérêt à cette pierre de fondation du temple de la Mecque, d'autant plus que celle-ci appartient au genre des *kudurru* [611].

Le mythe des sept Sages attesté par ce *kudurru* et par Ibn al-Kalbî est en tout cas conforme à la doctrine du dieu des pères, qui est la manifestation archaïque de la religion orientale ancienne. Edouard Dhorme l'a fort bien explicité dans le chapitre *Le Dieu parent* de sa thèse sur *La Religion des Hébreux Nomades*, où il a remarqué que la divinité sémitique n'a rien de métaphysique, car le « dieu est vraiment incorporé à la famille sous divers aspects de la parenté » et que, chez les Hébreux, « la divinité est invitée à se comporter comme parente » [612]. | l'époque protodynastique de Babylone (de 2850 à 2340) on désignait la divinité par « père », « frère », « oncle », en tant qu'attributs divins [613]. Puis, l'évolution s'est faite dans le sens d'une parenté plus abstraite au fur et à mesure de l'apparition des structures étatiques. Par étapes, on arriva à « une notion moins particulière de la divinité. Le dieu de l'individu, de la famille, du clan, de la tribu, devient le Baal, le Seigneur, le Roi (...) L'homme n'est plus seulement le parent du dieu. Il en devient l'esclave et le sujet. Au fur et à mesure que l'organisation sociale s'achemine vers l'unité, le dieu perd son caractère de dieu de la race. » [614]

---

611 Désignation en accadien des stèles de fondation apparues et généralisées en Mésopotamie surtout depuis l'époque cassite (1595-1157). Ces *kudurru*, que nous avons abordé plus haut au sujet des *hudûd* (Chapitre 8), sont des pierres le plus souvent noires, en diorite, de forme ovoïde, conservées dans les temples. Elles peuvent contenir des chartes royales de donations de terrains et d'immeubles. Elles sont utilisées aussi comme bornes-frontières à des propriétés terriennes ou à des Etats. On fait figurer généralement sur ces *kudurru* les symboles astraux des dieux protecteurs des chartes en question, comme le croissant lunaire pour Sîn et le disque solaire pour Shamash. (Roux, *La Mésopotamie*, 223-224.) Ces symboles se retrouvent ainsi sur la même stèle découverte à l'intérieur du temple mecquois.

612 Dhorme, *La Religion*, 314.

613 *Ibid*.

614 Dhorme, *La Religion*, 332.

À la Mecque, le passage de Hubal à Allah s'est inscrit dans le cadre de cette évolution vers moins de particularisme. Mais, il n'en reste pas moins que la perte de la fonction de nécropole de cette cité sainte arabe et du culte des ancêtres qui s'y pratiquait n'a pas éliminé toute trace de ce culte. Ici encore le phénomène d'assimilation et de conservation a montré son efficacité : Allah, dieu Tout-Puissant, fera l'objet d'un culte identique à celui des ancêtres. L'invocation de son nom devient la pièce maîtresse de toutes les formes cultuelles : prière, sacrifice, pèlerinage, etc. Car, comme l'a remarqué Tsukimoto, « l'*invocation du nom* constituait un important aspect du culte des morts dans l'ancienne Mésopotamie » [615]. Le terme même arabe de l'invocation, *dhikr*, provient de l'accadien *zakâr*, et l'*invocation du nom* se dit *zakâr shumi*-(*shu*). Celui qui invoque l'esprit de l'ancêtre par le nom s'appelle le *pâqidum*, phonétiquement similaire à *zâkirum*, et qui désigne aussi celui qui dans une famille est chargé du culte des ancêtres [616]. La place centrale du culte des ancêtres en Mésopotamie, comme à la Mecque, est illustré notamment par le concept accadien de *shumu*, qui désigne le *nom* [617]. *Shumu* est en effet associé à *zakâr*, parce qu'il désigne à la fois la *réputation* et aussi la postérité *mâle*. Or, le terme qui désigne l'*évocation du nom*, ou *dhikr*, désigne en même temps le *genre masculin* ou *dhakar*. L'on voit ici parfaitement bien que la langue arabe et, en particulier, le Coran ont conservé le même terme accadien pour désigner la même institution du culte mésopotamien des ancêtres.

Hubal, Ancêtre arabe par excellence, était bien le représentant type du dieu des pères. Le mythe mésopotamien des Sages (*apkallu*) fondateurs de la civilisation procède sans doute d'une même démarche qu'auraient connus les Sumériens avant l'entrée en scène des Sémites. Abraham, dont le nom dérive comme on l'a vu de son équivalent mésopotamien *Atram-khasîs*, aussi bien qu'Adam ou Noé, sont autant de personnages qui incarnent des fondateurs de civilisation tout en étant des pères d'une communauté consanguine.

---

615 Tsukimoto, *Untersuchungen*, 29.

616 *Ibid.*, 230.

617 En arabe : *'ism*.

On pourrait tenir Hubal pour équivalent d'Adapa, d'Adam, de *Yaᶜûq* et d'Abraham. On a vu qu'il était aussi l'équivalent d'Abel, le Premier des Morts. Hubal représentait pour les Mecquois à la fois l'ancêtre divinisé et le dieu géniteur-créateur de l'univers [618].

Pourtant, Muhammad a balayé ce dieu comme toutes les autres divinités mineures, prénoachiques ou non. En fait, ce faisant, le Prophète mecquois a quelques raisons « personnelles » pour s'en prendre au Seigneur de la Kaaba sous sa forme traditionnelle arabe. Contrairement à ce qui a été dit jusqu'ici, le rapport de Muhammad à Hubal est bel et bien évoqué dans le Coran, seulement sous le nom de son épithète spécifique : *al-'Abtar*. Ce nom a été évoqué dans la plus courte sourate du Coran que nous citons en entier : « Nous t'avons donné *al-kawthar*. Alors, prosterne-toi devant ton Seigneur et sacrifie ! En vérité, celui qui te hait, c'est l'*Abtar* ! » (108,1-3) Nous pensons que cette sourate s'applique aux événements dramatiques de la bataille d'Uhud au cours de laquelle Muhammad a été grièvement blessé. *Al-kawthar*, signifie ici le salut, ou une (nouvelle) vie [619].

Allah demande donc à Muhammad de rendre grâce au Seigneur pour l'avoir sauvé d'une mort certaine. L'ennemi de Muhammad est désigné ici par *al-Abtar*. Or, cette épithète substantivée, restée inexpliquée jusqu'ici [620], est celle de Hubal. *Abtar*, comme nous allons le démontrer, n'est, en effet, qu'une désignation de la plus

---

618 Cette affinité entre Allah/Hubal et l'ancêtre est illustrée dans un verset coranique relatif à l'invocation (*dhikr*) du nom de dieu au cours des rites du pèlerinage de la Mecque, recommandant que « une fois vos rites sont accomplis, invoquez [le nom d'] Allah de la même manière que vous invoquez vos pères, ou encore plus fort » (2,200). Allah apparaît ici sur le même plan que les pères. C'est qu'Il est lui-même en tant qu'assimilé à Hubal, le père des pères.

619 Gese, *Die Religionen*, 147-148. *Al-kawthar* tire son origine du nom d'une divinité syrienne du deuxième millénaire : *Kothar*. Elle est une manifestation de la grande divinité mésopotamienne Enki/Ea, dieu de l'ingéniosité et du succès technique. Ajoutons ici un rapprochement possible entre *kawthar* et *Kutushar*, « la grande Reine », déesse mésopotamienne génitrice des dieux, et dont Nergal est la « progéniture » (*ilitti*). (Weiher, *Der babylonische Gott*, 60.) L'emploi de *kawthar* dans le Coran peut bien signifier une « renaissance » ou une idée similaire.

620 Y compris par la recherche moderne.

grande divinité mecquoise résidant à l'intérieur de la Kaaba, et connue pour être amputée de sa main. Et cette amputation n'est pas seulement due au fait que la statue de Hubal était amputée d'une main, mais que cette amputation fait aussi partie de sa personnalité divine. En effet, l'amputation de Hubal est attestée par trois inscriptions thamoudéennes [621]. L'une de ces inscriptions rapporte un serment qui se décline comme suit : *l-'-b-t-r-h-b-l* : « par Abtar-Hubal ». Une autre inscription évoque la divinité *Abtar* aux côtés de *kh-l-s*, autre divinité arabe que l'on retrouve à la Mecque aux côtés de Hubal. La troisième inscription, qualifie *Abtar* de : *bi-dhû-safalân*, que nous traduisons par « celui-qui-se-trouve-dans-l'endroit-inférieur » [622], autrement dit en Enfer. Abtar apparaît ici comme émanation de Hubal, ce qui ne laisse subsister aucun doute sur l'identité de l'*Abtar* coranique. De plus, que Hubal/Abtar soit désigné ici comme une divinité infernale, cela ne peut que confirmer l'identité de cette divinité de la Kaaba à Nergal, dieu de l'Enfer, de la guerre et des morts[623].

Rappelons enfin que les démêlées de Muhammad avec Hubal remontent au conflit qui éclata à la Mecque au sujet de la répartition des charges et des fonctions cultuelles du pèlerinage à la Mecque entre divers clans qorayshites et où Abd al-Muttalib, le grand-père de Muhammad, s'était vu refuser la charge du puits de Zamzam par des clans adverses. Pour prendre sa revanche, Abd al-Muttalib fit le vœu de sacrifier un de ses enfants s'il arrivait à en avoir dix. Les ayant eus tous, il se rendit auprès de Hubal pour tirer au sort l'enfant à sacrifier. Et c'est Abd-Allah, le père du futur prophète qui fut désigné pour le supplice. Mais heureusement, une solution fut trouvée avec le sacrifice de substitution. Ce récit a le mérite d'évoquer les luttes d'influence dans lesquelles le jeune futur prophète a grandi, des luttes qui, comme on le voit, ont eu directement affaire avec l'organisation du culte. En tout cas ce récit lève un coin du voile sur la « haine » qu'a nourrie, selon le Coran, Hubal/Abtar vis-à-vis du prétendant à la

621 Fahd, *Le Panthéon*, 66-67.

622 *Ibid*., 67.

623 Il faudrait ajouter à cet égard que Nergal se présentait aussi avec des traits d'infirme, comme le désigne le mythe de *Nergal et Ereshkigal* : chauve, bigle et estropiât.

prêtrise et au pouvoir sur la Mecque, et pas seulement sur le champ de bataille d'Uhud, où Hubal faillit mettre fin aux jours du futur maître de la Cité sainte des ancêtres déifiés.

Hubal devrait donc être éliminé, même en sa qualité de dieu des pères. D'ailleurs, la guerre ne devait-elle pas faire éclater, par définition, tout lien de parenté au profit du seul lien avec Allah, dieu victorieux ? Il est donc structurellement possible d'identifier Allah à Hubal. Mais la loi de la guerre n'a cure de l'identité du dieu. Seul compte pour elle la capacité du dieu que l'on a mis de son côté à s'imposer par la force des armes [624].

[624] Comme toujours dans la religion orientale, dieu en soi est impensable : il n'est que par celui qui l'adopte et le définit en tant que tel. Un dieu peut en éliminer un autre, même s'ils sont fonctionnellement identiques. Il suffit qu'ils ne soient pas du même bord. En tout cas, la redéfinition par Muhammad du dieu de la Kaaba en tant que dieu abrahamique des pères sert uniquement à transférer le pouvoir de certaines mains à d'autres, sans le moindre changement quant à la nature de la nouvelle divinité. C'est la loi « classique » des successions des religions dans le Moyen-Orient ancien. Allah assimile Hubal, en lui empruntant les mêmes aspects nergaliens.

Nergal, l'Orient et la Bible

L'importance de la figure nergalienne dans le Moyen-Orient ancien n'est pas pour nous étonner. Nergal est la divinité du monde des morts chargée de l'alimenter des Vivants. Ses « armes » sont la peste, mais aussi la guerre. La mort n'est plus le terme naturel d'une vie, une condition humaine, mais l'acte d'exécution d'un ennemi. De même que la guerre est une manifestation sacrificielle du Vivant. La Géhenne/Enfer est à la fois le symbole du sacrifice, du culte des Morts, et de la guerre sacrificielle.

La vallée de la Mort, la Géhenne, est en même temps le champ de bataille où les corps des Ennemis sont refusés au monde de l'Enfer, restant sans sépulture, pour être dévorés par les animaux sauvages et impurs : « J'ai des chiens, des porcs, des aigles, [et] toutes sortes d'oiseaux et poissons se nourrissant des chairs déchirées [des ennemis] » [625] nous dit un souverain mésopotamien, à qui réplique Jérémie : « des jours viennent - oracle du Seigneur - où l'on ne dira plus : « le Tafeth » [= Autel] ni « vallée de Ben-Hinnôm » [626], mais : « vallée de la Tuerie » (...) Il y aura dans ce peuple une grande hécatombe qui servira de pâture aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre [627], et plus personne pour les chasser ! » (*Jérémie*, 7,32-33.)

Nous avons pu voir combien la Géhenne coranique symbolisait le châtiment, comme aboutissement d'un procès juridique, mais aussi le théâtre d'un véritable engagement militaire entre deux armées prêtes à en découdre. Maître de l'Enfer, Allah assume ici pleinement sa fonction guerrière, épousant mieux encore la figure de Nergal. Or, le thème récurrent, lancinant et obsédant de la guerre dans le Coran c'est bien celui de la destruction des Cités. Ce qui a d'ailleurs donné à la prophétologie coranique sa spécificité guerrière : le prophète est avant tout un héraut de guerre, outre sa fonction de roi-prêtre acquise lors de son accession à la tête de la nouvelle communauté musulmane.

---

625 CAD, s. *kalbu*, 69.

626 La Géhenne.

627 D'où la sacralisation du porc dévoreur de charognes, devenu un interdit alimentaire dans l'Ancien testament comme dans le Coran.

Dans la perspective de l'Épopée coranique de la création, l'histoire du monde est représentée comme une suite de destructions des cités, s'achevant par la destruction de la grande cité de la Terre. Une des illustrations littéraires anciennes de cette idéologie de la destruction se trouve exposée dans le poème d'Erra, une des hypostases de Nergal.

Erra est représenté par l'idéogramme *u-gur*, en accadien *nam̲saru*, désignant le *glaive*, attribut de Nergal. Dans le Code de Hammurabi, comme dans le texte du poème portant son nom, c'est Erra qui apparaît, à l'instar de Nergal, comme dieu de Kûtha et de son temple Meslam [628]. Comme Nergal et Iblîs, il est accompagné d'une armée, dite, ici, des « Sept ». Mais, son vizir, c'est, dit le poème, « Ishum, fameux égorgeur, dont les mains sont si bien faites pour brandir ses armes déchaînées, / Que s'il fait flamboyer son épée terrifique, même Erra, le champion des dieux, frémit sur place ! »[629] Ishum, comme les Sept, est l'émanation d'Erra. Se laissant aller aux plaisirs de la vie, et se dissipant en ébats amoureux avec la déesse Mammi, les Sept ne tardèrent pas de réagir à cette déchéance d'Erra, et ils le décidèrent d'abandonner l'amour pour la guerre. Ce que Erra fit aussi ; tant et si bien que même son terrible vizir Ishum en fut scandalisé, surtout quand il rumina la destruction de Babylone : « Seigneur Erra, pourquoi tramer du mal contre les dieux ? Saccager les pays, anéantir leurs populations : voila l'irrévocable mal que tu rumines ! » [630] Mais, la décision des dieux est « irrévocable ». Et encore fallait-il pour détruire Babylone, demander à Marduk l'autorisation de déplacer sa statue de son temple, le temps d'accomplir le carnage. Après quelques palabres, Marduk finit par donner son accord à Erra. Et celui-ci de promettre : « je vais ruiner le pays et le réduire en tells ; / Exterminer les villes et les transformer en déserts ; / Démolir les montagnes et en abattre la faune ; / Bouleverser les mers et en anéantir les produits ; (...) Je vais abattre les hommes, supprimer tout être vivant (...) / D'une cité à l'autre, je déclencherai les hostilités. Les fils ne prendront plus

628 Dhorme, *Les Religions*, 39.
629 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 681.
630 *Ibid.*, 685.

souci de la vie de leurs pères ; les pères de leurs fils [631] ; / Les mères trameront avec entrain du mal contre leurs filles. » [632]

Dans cette volonté indomptable et insatiable de saccage et de ruine des Cités, Erra/Nergal agit spécifiquement, mais non exclusivement, en dévoreur des hommes, en démon avide du sang humain qu'il se fait fort de verser à torrents. C'est à lui que la Pâque biblique a fait appel pour massacrer les premiers-nés égyptiens, à l'aide de son glaive, son arme spécifique. Le sacrifice sanglant pascal, en tant que signe salvateur, est là pour l'illustrer. Le Seigneur biblique promet qu'en voyant le sang sur les portes, il « passera devant la porte et ne laissera pas le *Destructeur* [633] entrer dans vos maisons pour frapper. » (*Exode,* 12,23)

Il est d'ailleurs remarquable que le premier fléau infligé à l'Egypte fut un bain de sang ou plutôt un *fleuve* de sang, comme pour mieux identifier le nouveau dieu des fils d'Israël. Ce fléau est en effet inspiré du même poème d'Erra le Boucher, où l'on peut lire : « Et même au personnel exempté, sous protection sacrée de [...], Tu as fait tirer les armes : / Tu leur as ouvert les veines, pour en faire emporter le contenu au fleuve. / Enlil, à ce spectacle, s'est exclamé : « Malheur ! » et son cœur s'est serré ! / Il a quitté sa résidence, sans y vouloir rentrer. / Un anathème implacable s'est porté sur sa bouche : / Il a juré de ne plus boire de l'eau du fleuve ! / Et par dégoût de leur sang versé, de ne jamais réintégrer l'Ékur ! » [634] A quoi la Bible fait écho [635] : « Toutes les eaux du fleuve se changèrent en sang. Les poissons du Fleuve moururent, le Fleuve devint puant et les Égyptiens ne purent boire les eaux du Fleuve. » (*Exode,* 7,20-21)

---

631 Ce dernier trait nous rappelle la description coranique du Jugement dernier, où lors de la Grande bataille, les liens sociaux se trouvent totalement dissous.

632 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 693.

633 Ici, le *Destructeur* est l'émanation de Dieu, comme *Ishum le Boucher* est l'émanation d'Erra/Nergal le guerrier.

634 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 695.

635 À cette différence près que le récit biblique ne signale pas le moindre remords de la part de quiconque pour cet horrible carnage... Remarquons aussi qu'aucun récit monothéiste du Déluge n'a laissé percer le moindre état d'âme ni du côté de Dieu ni même de la part des prophètes, contrairement aux récits mésopotamiens qui les ont inspirés.

Signalons aussi le thème de la transformation magique du bâton de Moïse en serpent devant Pharaon. Cette scène de l'*Exode* [636], souvent reprise par le Coran [637], trouve sa source d'inspiration dans le mythe de la Descente d'Inanna/Ishtar aux Enfers, où Dumuzi, dieu de la végétation, s'est vu poursuivre par une meute de démons qui cherchent à le précipiter aux Enfers. Il demanda alors au dieu Utu/Soleil, dieu de la Justice, de transformer ses mains en « mains de serpent », et ses pieds en « pieds de serpent /Pour que j'échappe aux démons / Et qu'ils ne me gardent point. » [638] Dans une autre version du mythe, Dumuzi voulut être changé en python pour échapper à ses poursuivants infernaux [639].

Peut-on aussi associer le thème de la perversité sexuelle de Sodome qui a provoqué sa destruction, avec celle d'Uruk, décrite dans le poème d'Erra comme « Ville des prostituées, courtisanes et filles de joie, / Qu'Ishtar a privées d'époux, afin de se les garder à merci, / Sutéens et Sutéennes, vociférant, / Ont mis sens dessus-dessous l'Eanna ; et les cinèdes et travestis, / Desquels Ishtar a féminisé la virilité pour inspirer de la crainte aux hommes, / Ces porteurs de poignards, ces porteurs de couteaux, de stylets, de lames de silex, / Qui, pour complaire à Ishtar, se livrent à des pratiques outrageuses (...) / Tant et si bien qu'Ishtar, dépitée, s'est fâchée contre Uruk / Et lui a suscité un ennemi, qui emporta le pays comme l'eau emporte le grain ! » [640] Comme Abraham a cherché à intercéder en faveur de Sodome, de même dans le même poème, le roi est intervenu auprès du dieu destructeur pour sauver sa cité Dûr, une des cités perverses détruites avec Uruk [641]. De même l'argument développé par Abraham pour sauver Sodome était : « Vas-tu vraiment supprimer le juste avec le coupable ? » (*Genèse*, 18,23), de même le *responsable de la ville* (= le roi) reprocha-t-il au dieu fantasque : « Erra-le-preux, tu as fait mourir pareillement le juste, / Tu as fait mourir pareillement l'injuste !

---

636 Versets : 4,2-4 ; 7,8-12.
637 Versets : 7,107-120, etc.
638 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 289.
639 *Ibid.*, 296-297.
640 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 701.
641 *Ibid.*

/ Tu as fait mourir pareillement celui qui t'avait offensé, / Tu as fait mourir pareillement qui ne t'a pas offensé ! » [642]

Telle est la loi de la guerre dont Nergal est le « Champion » et que le dieu d'Abraham a appliquée avec le même cynisme. Le dieu guerrier n'a d'autre souci que sa gloire. Il n'a pas d'autres moyens de s'affirmer que par la terreur, le carnage et la mort, seuls capables d'inspirer la crainte dont se nourrit le sentiment religieux du croyant oriental. L'on est frappé par l'équation mise tout au long du Coran entre l'exigence de la crainte (*taqwâ*), et la destruction qui l'accompagne. Cette « logique » divine se retrouve clairement exprimée par Erra : « Tous les dieux réunis redoutent ma bellicosité ! / Et pourtant les hommes, les têtes-noires, me méprisent ! / Eh bien ! moi, puisqu'ils ne redoutent pas assez mon nom, / Puisqu'en dépit des ordres de Marduk, ils n'en font qu'à leur tête, / Je vais enflammer la colère du prince Marduk, l'éloigner de sa résidence et détruire les hommes ! »[643] La punition collective infligée par le dieu qui se dit blessé dans sa fierté, n'épargne même pas les prêtres au service du dieu destructeur : « Tu as fait mourir le pontife zélé à présenter aux dieux les offrandes ! (...) / Te ressassant : « On me méprise ! » Alors, tu t'es dit en ton cœur, Erra-le-preux : « Je veux frapper les puissants et terroriser les faibles ! » [644]

Dans cette polémique sur les mœurs divines, nous avons l'explication ultime du sentiment religieux face à la boulimie de gloire de la part du dieu. Entre l'exigence de la gloire et l'exigence de la justice, entre la raison divine et la raison humaine, il n'y a pas un instant d'hésitation. Et si la question est évoquée, c'est encore pour mieux affirmer qu'il y a là un état du monde inique certes, mais absolument incontournable. Un état de fait devant lequel on n'a qu'une solution : y croire. Ou à la limite : négocier, comme l'ont tenté Ishum et, à sa suite, Abraham, mais sans grand succès, il est vrai.

Mais pour résoudre ce problème du mal, on a le plus souvent recours à ce qu'il convient d'appeler la manipulation de la conscience

---

642 *Ibid.*, 702-703]

643 *Ibid.*, 686.

644 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 703.

de l'ennemi en vue de lui faire commettre le péché fatal. C'est Adam à qui dieu a envoyé le Diable pour le manipuler et le tromper. C'est le prophète-héraut coranique qui est envoyé à toute cité sur laquelle un décret de destruction est prononcé pour qu'il soit accueilli par le mépris et suscitant une juste catastrophe. L'ennemi peut encore être plus directement manipulé dans sa conscience en « durcissant son cœur », et en l'empêchant ainsi de répondre favorablement aux sollicitations divines. C'est une technique qui a été largement utilisée par Allah, mais aussi par le dieu de Moïse, qui « endurcit le cœur de Pharaon » aux sixième, huitième et dixième fléaux. Pour faire périr Pharaon dans les eaux de la Mer rouge, c'est encore Yahweh qui le poussa à poursuivre les fils d'Israël : « J'endurcirai le cœur de Pharaon et il les poursuivra. Mais je me glorifierai aux dépens de Pharaon et de toutes ses forces, et les Égyptiens connaîtront que c'est moi le Seigneur. » (*Exode*, 14,4)

Erra aussi eut recours à cette manipulation des cœurs : « J'empirerai le cœur des gens : les pères n'écouteront plus leurs fils (...) / Je pervertirai les discours des hommes : ils oublieront leurs dieux / Et blasphémeront violemment leurs déesses ! » [645]

Autre trait commun entre Nergal et Allah la destruction des cultures. Sur ᶜÂd, Allah a envoyé un « vent contenant un tourment cruel » (46,24), « un vent mugissant, impétueux » (69,6) détruisant les cultures. C'est un vent « contenant de la grêle [?] (*sarrun*) » (3,117). Côté Nergal : « La pierre élevée tu la fais précipiter, les plantes, toutes, tu les détruit / La pierre avec rage tu la précipite, les plantes, avec rage, tu les détruit. » [646]

Une des spécialités de Nergal, c'est de déchaîner le déluge, les flots et d'inonder cités et cultures : il est le « Seigneur du Déluge » [647]. Allah aussi utilisa cette arme contre ses ennemis, en « déchaînant contre [les Sabâ'] l'inondation d'al-ᶜArîm [648] » (34,16),

---

[645] Bottéro, *Lorsque les dieux*, 694.
[646] Böllenrücher, *Gebete*, 46.
[647] Weiher, *Der babylonische Gott*, 70-71.
[648] Barrage sud-arabique.

et contre les ennemis de Noé, il a « ouvert les portes du ciel avec une eau se déversant » (54,11).

L'extermination des hommes se fait aussi à la nergalienne, c'est-à-dire à l'improviste, sans signes avant-coureurs. Le Coran l'exprime selon un cliché : le « Cri qui saisit (*ta'khudhuhu al-ṣayḥat*) » la victime. Cette expression stéréotypée est employée treize fois dans le Coran. Le Cri fait que la victime se trouve gisante dans son lit à l'aurore ou au matin [649]. Au Jour de la Résurrection, un Cri retentit comme pour annoncer la fin du monde [650]. Dans un hymne à la gloire de Nergal, le Cri apparaît à quatre reprises : « L'héroïsme de Nergal voudrais-je louer ! / Comme un Cri, vers la maison du pays ennemi, le Seigneur se précipite. » [651] Etc.

Nergal souverain et secourable

Ce qui se dégage de Nergal, c'est une personnalité dont l'aspect apparent est une concentration de terreur et d'épouvante insoutenables. Son œuvre, celle qu'on a vue jusqu'ici, c'est la force brutale, le carnage et la mort. Nergal est ainsi la représentation typique et authentique du dieu ou de tout détenteur oriental de la royauté.

Comment se défendre contre une telle Calamité céleste ? C'est en s'y soumettant ! Car, quel est le but du dieu, sinon de manifester sa gloire et de se faire reconnaître comme le plus puissant de tous et le Victorieux ? Pour l'apaiser, il suffit de *se rendre* au Dominateur et de chanter Sa Gloire. Le sentiment religieux oriental est fondé sur cette tragique soumission.

Le Coran a formulé en des termes limpides le problème et sa solution dans cette terrible formule : « Fuyez [d'Allah, pour chercher refuge] auprès d'Allah ! » (51,50) Allah est le seul et véritable Secourable, parce qu'Il est le seul qui *est*, qui concentre en lui la toute-puissance : il est l'incontournable Ennemi-Salvateur. Le Coran explique en détail qu'au cours d'une bataille livrée par Muhammad,

649 Versets : 11,67 & 94 ; 15,73 & 83.
650 Verset : 50,42.
651 Böllenrücher, *Gebete*, 45.

des combattants, au départ hésitants, ont fini par comprendre que « il n'y a de refuge contre Allah qu'en Lui » (9,118). Cette dialectique de la terreur et du salut est encore développée par le Coran dans cette adresse aux Impies : « Qui vous défend de nuit et de jour contre le Bienfaiteur ? [...] Ont-ils des dieux qui puissent les défendre en dehors de Nous ? » (21,42-43) Le salut n'existe qu'entre les mains du divin Ennemi-Bienfaiteur. Les plus grandes divinités mésopotamiennes incarnent cet étrange Ennemi salvateur. Nergal en est un exemple frappant, qualifié par son premier historiographe allemand de dieu à « caractère de Janus » [652].

Le poème horriblement démoniaque d'Erra décrivant un Nergal sanguinaire et impitoyable n'a aucune visée critique, mais bien au contraire, pour flatter : « Lorsque Erra/Nergal l'eut écoutée (cette œuvre à sa gloire), elle le délecta, / Et le récit d'Ishum, son capitaine, lui fut agréable. » [653] En cela, ce genre littéraire rejoint celui des annales royales décrivant avec force détails les massacres commis par les dieux guerriers. Nergal, dieu des Enfers et de la mort, mais aussi de la guerre, eut droit à un portrait particulièrement *flatteur* : il est un « Déluge », un « Taureau sauvage avec des cornes compactes », « muni de cornes courbées, un grand taureau, avec des yeux chatoyants, avec une épaisse nuque, avec une tête large et une poitrine large » [654]. « Regard terrible » « effrayant » au point que « les dieux se sont tapis dans leurs demeures ». « Nergal, dieu furieux, habillé de l'Effroi et d'un regard incandescent » [655]. Sa force et sa puissance irrésistibles sont désignées stéréotypiquement par les onomatopées : *kashkashshu*, *dandannu* et *gashru* [656] Le Coran a puisé dans ce vocabulaire pour désigner l'action divine de destruction, en employant le verbe *damdama* (= *dandannu*), utilisé pour relater la destruction de la cité des Thamoudéens. L'action de *damdama* a eu pour conséquence d' « aplatir » (91,14) la cité pécheresse.

---

652 Böllenrücher, *Gebete*, 9.
653 Bottéro, *Lorsque les dieux*, 706.
654 Weiher, *Der babylonische Gott*, 18.
655 *Ibid*., 74-75.
656 *Ibid*., 72.

Nergal est, en outre, un « Haut Dragon », de taille gigantesque, « avec une face brillante, une bouche de feu, furieux dieu du feu » [657]. Nergal, Taureau sauvage, Dragon de feu : ce côté sombre du personnage constitue pourtant un trait authentique de sa nature divine, la justification de son droit à dominer le monde. Une fois cette preuve établie, Nergal ouvre alors toutes grandes les portes de sa miséricorde et de son infinie bonté. Parce qu'il n'existe aucune alternative à cet Ennemi de l'homme, aucune échappatoire qu'en lui, que le seul espoir possible de vivre en ce monde, c'est lui qui va l'apporter par un acte miraculeux et mystérieux : la Grâce. La vie dont l'homme bénéficie sur terre est celle d'un survivant miraculeux sauvé par celui-là même qui a couvert la terre de terreur, de massacres, et autres Déluges. Allah apparaît alors par antiphrase comme un Bienfaiteur (*raḥmân*) et Miséricordieux (*raḥîm*). Comme Allah, Nergal se présente comme le Miséricordieux, à l'instar d'ailleurs de son équivalent Marduk. Un extrait d'une prière pour Nergal montre la dialectique de la miséricorde dans la pensée religieuse orientale, antique comme monothéiste : « [...] Dieu miséricordieux [658] [...], celui qui rend vivants les morts ! / Parce que j'ai fauté, péché, / [...], je crains, et je m'humilie, et je porte ton joug divin. / Mon dieu et ma déesse voudraient se prosterner devant toi ! Que ton cœur en colère s'apaise ! / Ta haute Ombrelle, ta puissante miséricorde, qu'elles soient avec moi ! / Ta grande divinité, voudrais-je servir humblement ! » [659]

Autre prière instructive à l'adresse de Nergal : « Extermination et ruine habitent dans ma maison, / [Mon] appel sans [que tu ne l'] écoute me plonge dans l'affliction. / Puisque bon tu es, ô Seigneur, me portes-je vers ta divinité ; parce que tu es plein de miséricorde, me mets-je à te chercher. / Parce que tu es clément par ton regard, lèves-je les yeux vers toi. » [660] Nergal, destructeur des cités, n'en est pas moins secourable pour les cités qui l'adorent [661]. Comme d'ailleurs Gula/Uzzâ, déesse médecin, qui est aussi, de par cette même compétence thérapeutique, celle qui inflige les maladies : « Que Gula,

---

657 Böllenrücher, *Gebete*, 26.
658 En accadien. : *ri-mi-nu*, donnant en arabe *raḥmân*.
659 Böllenrücher, *Gebete*, 18-19.
660 *Ibid.*, 15.
661 Weiher, *Der babylonische Gott*, 22.

le grand médecin inocule la maladie, l'insomnie, le poison et le tourment dans ton corps ! » [662], selon une formule d'exécration d'un traité imposé par le roi néo-assyrien Assarhaddon (680-669) à ses vassaux.

Les divinités biblico-coraniques ont hérité d'autres attributs de leurs illustres prédécesseurs mésopotamiens. Nergal, comme son équivalent arabe Allah, est un dieu universel : « tu es [ô Nergal] magnifique, au ciel pur ta place est haute, / Mais, tu es aussi grand dans l'enfer [terre], tu n'as aucun rival » [663]. Nergal est un dieu « parfait (*gitmâlu*) » [664], « le Haut, doué de goût, le Sage, plein de générosité, / Mais, insaisissable et difficile à concevoir »[665], et que « personne ne connaît (sa) forme » [666]. Comme Allah, Nergal est : « Doué de pensée étendue ! Connaissant toute chose ! Omniscient ! Esprit avisé ! Très-Sage ! rien n'égale ses plans ! » [667] Si Allah veille sur le monde et que « ni somnolence ni sommeil ne s'emparent de lui » (2,255), il en est de même de Nergal qui « dort d'un sommeil trompeur » [668].

Celui-ci est Juge (*di-ku*) et Décideur des destins, « jugeant avec équité comme Utu, le Dieu-Soleil » [669]. Mercure, « astre de la justice et du droit », est appelé : *Sag-ush*, en accadien : *kayamânu* (*kayawânu*), correspondant au *kiyyûn* d'*Amos* [670], rendant le concept de *durable*, *perpétuel*, « à cause de la lenteur de sa révolution autour du soleil » [671]. Or, Allah est lui aussi qualifié, dans un même contexte, de « *qayyûm* » (2,255). Cette épithète, restée jusqu'ici obscure [672],

---

662 Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, 64.
663 Weiher, *Der babylonische Gott*, 73.
664 *Ibid*., 72.
665 de Liagre Böhl, *Hymne an Nergal*, 167 ; cf. Böllenrücher, *Gebete*, 36.
666 Böllenrücher, *Gebete*, 35.
667 *Ibid*., 36.
668 Weiher, *Der babylonische Gott*, 79.
669 Weiher, *Der babylonische Gott*, 21.
670 Verset : V,26.
671 Dhorme, *Les Religions*, 80.
672 Peut-être aussi pour Muhammad lui-même !

trouve ici son explication astrale mercurienne, clairement désignée par *Amos* : « étoile de vos dieux ».

C'est par décrets qu'Allah agit sur le monde et sur les hommes, pour créer comme pour juger ou déterminer le sort de tout être. Le Coran désigne ces décrets par leur nom canonique : *kalima*, littéralement : *mot*. La *kalima* [673], a pour correspondant mésopotamien *amat*. Citons ici un extrait d'une prière adressée à Nergal pour glorifier son *amat*/*kalima* : « Ton *amat* est un Filet puissant déployé sur le ciel et la terre. [...] / Son *amat* touche le Devin, et le Devin lui-même s'effraie (?) / Son *amat* touche le prêtre oraculaire, et le prêtre oraculaire lui-même s'effraie (?) (...)/ Son *amat*, avance-t-il doucement, qu'il démolit le pays ; (...)/ Son *amat*, avance-t-il violemment, qu'il extermine (saccage) les maisons. / Son *amat* est une cruche fermée. Qui connaît son intérieur ? (...)// Son *amat* rend malades les gens, les gens s'affaiblissent. / Son *amat*, quand il prend son chemin ascendant, rend le pays malade ; / Son *amat*, quand il prend son chemin vers le bas détruit le pays (...) /// *Amat* du Seigneur - à cause de son malheur, m'assieds-je et me lamentes-je ? / A son *amat*, en haut, les cieux s'éteignent d'eux-mêmes. / Sublime est son *amat* ! » [674] Le Coran offre, on le voit, un même usage de l'*amat* nergalienne : la *kalima*/*amat* est destinée aux prophètes/prêtres ; elle annonce un mauvais sort à l'humanité pécheresse ; elle est un arrêt du destin ; enfin, elle est victorieuse et glorieuse [675].

Nergal se présente aussi comme un dieu céleste « créateur » du monde : « Au ciel, circule-t-il, là où il crée tout. » [676] Sa puissance fait que Nergal « ne se fatigue pas » [677]. Il en est de même d'Allah qui après avoir créé le monde en six jours, déclare que : « Nous n'avons

---

673 Ou le *Verbe* pour la théologie chrétienne.

674 Böllenrücher, *Gebete*, 36-37.

675 Ce pouvoir souverain d'action universelle par décret/*amat* trouve son expression la plus suggestive dans cette belle image coranique : « Et si l'on fabriquait des calames avec tous les arbres sur la terre, et de l'encre avec les eaux de la mer grossie sept fois, les *kalima* d'Allah ne s'épuiseraient pas. » (31,27) Cette *kalima* universelle d'Allah sonne comme un lointain écho à la puissante *amat* nergalienne.

676 Weiher, *Der babylonische Gott*, 22 ; cf. 87.

677 Böllenrücher, *Gebete*, 50-51.

été touché par nulle fatigue (*lughûb*) » (50,38) ; de même que « cela ne le fatigue pas (*lâ ya'ûduhu*) de conserver les cieux et la terre » (2,255).

Comme Allah qui « n'a pas engendré, et n'a pas été engendré » (112,3), Nergal aussi a pu bénéficier de ce privilège en se présentant comme : « Puissant, qui n'est pas sorti du sein (*la ussâ* = non de la vulve) d'une [femme] sans-progéniture (= Vierge) » [678], même s'il est le fils du dieu céleste An et de la déesse-mère Kutushar [679] (*Kawthar* ?). Ninurta, assimilé à Nergal, prétend lui-aussi être le « rejeton de *Mon-père-je-ne-connais-pas* » [680]. L'idéal de la naissance virginale était un des privilèges les plus prisés des dieux et des rois. Allah, Moïse et Jésus s'y sont laissés eux aussi tentés...

Nées miraculeusement, ces divinités sont aussitôt soumises au cycle annuel de la vie et de la mort appliqué au monde végétal. Nous avons vu plus haut comment Dumuzi/Tammuz séjourne dans les enfers avant de reparaître au printemps avec la renaissance du monde végétal. C'est aussi la fonction de Nergal, dieu solaire qui meurt en hiver pour reparaître au printemps. Il est de ce fait une divinité agraire. Ce sont surtout ses parèdres qui se chargent de cette fonction, comme Ba-ú/Gula/Uzzâ, la déesse infernale de la végétation, de la santé et de la résurrection [681]. Le Coran illustre cette juxtaposition de la nature bénéfique et maléfique d'Allah en recourant à l'image d'une culture exubérante qu'Allah détruit « de nuit ou de jour sur Notre ordre » (10,25), après lui avoir assuré rendement et abondance.

Le cycle végétal illustre matériellement la double intervention bénéfique et maléfique de dieu. Celui qui est capable de donner la mort peut aussi donner la vie. Pour expliquer la résurrection des morts au Jour du Jugement dernier, le Coran utilise le modèle du cycle végétal : « Nous avons fait descendre l'eau, et Nous avons fait sortir (*akhraja*), avec, tous les fruits. De la même façon Nous faisons sortir les morts. » (7,57)

---

678 *Ibid.*, 46 & 48.
679 Weiher, *Der babylonische Gott*, 60.
680 Tallqvist, *Akk. Götter*., 422.
681 *Ibid.*, 268-269 ; 316.

L'économie de la mort

Il s'établit aussi une continuité entre le monde des morts et celui des vivants. En fait, il existe une chaîne ininterrompue liant la génération des vivants à celle des morts. C'est grâce à cette chaîne que les nouvelles générations peuvent voir le jour et se perpétuer. Le culte des morts devient un impératif pour la survie du groupe. En prenant soin des morts, en leur assurant le boire et le manger, ceux-ci ne tardent pas de le rendre aux vivants. Mais de même que le culte consiste à maintenir en vie les morts, de même qu'il consiste aussi à simuler la mort en guise d'accompagnement du mort dans son nouveau monde et en guise de compassion pour sa nouvelle condition. C'est là la fonction du deuil accompli par des actes d'automutilation, de pleurs, de jeûne, de lamentations.

Ce qui motive essentiellement le culte des morts, c'est bien le partage et la communion avec les ancêtres. Le terme sumérien qu'on a vu plus haut et qui désigne l'offrande funéraire *kispu* signifie à la fois : lamentation pour les morts, cérémonie des morts, offrande pour les morts, ou les offrandes alimentaires déposées auprès des tombes. Le verbe *ksp* se rend étymologiquement par : « être pâle, ou blanc », « devenir pâle par désir » [682]. En accadien, *kispu* signifie : « l'action de rompre un pain », de « rompre un pain ensemble à un repas commun ». D'où le sens de « sacrifice pour le mort » [683].

L'offrande funéraire a pour finalité de donner vie à ce qui est mort. Un texte mésopotamien dit : « Tu fais des offrandes funéraires pour les champs en jachère, tu fais des offrandes funéraires pour les canaux qui ne charrient pas d'eau ; tu fais des offrandes funéraires pour les dieux de l'Enfer (les *Anunnaki*). » [684]

Il est important de disposer favorablement les maîtres de l'Enfer lors de l'accès du mort à son nouveau monde. Un texte du XXI^{ème} siècle nous relate la mort d'Ur-Nammu, roi d'Ur de l'époque néo-

682 Tsukimoto, *Untersuchungen*, 23.
683 *Ibid*., 24-25.
684 CAD, s. *kispu*, 427.

sumérienne (~2084) : « Le roi offre des cadeaux à l'Enfer en sacrifices. / Bœufs parfaits, enfants parfaits et moutons engraissés... / Une massue, un grand arc, un carquois, une flèche, un couteau fin et denté, / Une gourde en cuir coloré portée aux reins, / A Nergal, Enlil de l'Enfer, / Le Pasteur Ur-Nammu offre [ceci] en sacrifices à sa place. » [685] Le sens de ce sacrifice funéraire humain, animal et matériel est le troc effectué entre Ur-Nammu et Nergal : la survie en Enfer en contrepartie de la vie d'un certain nombre d'enfants et autres biens de valeur.

Sans doute, ces enfants sacrifiés avaient été, dès leur enfance consacrés, dans un temple, à Nergal ou à une autre divinité. Le sacrifice des premiers-nés ne devrait pas différer cultuellement de ce sacrifice pour l'entrée en Enfer. Le premier-né est offert aux divinités infernales en tant que divinités ancestrales pourvoyeuses en descendance. Le premier-né revêt aussi un caractère sacré du fait qu'il est souvent conçu dans un temple lors de la première nuit de noces généralement offerte au dieu et consommée par le grand prêtre qui est en fait le roi-prêtre, comme c'est le cas de Gilgamesh exécré par les siens pour de telles pratiques. L'enfant qui en est issu doit ainsi être nécessairement sacrifié pour le dieu qui l'a théoriquement engendré, et débarrasser du coup le mari de l'obligation d'élever un enfant qui ne serait pas le sien. Ainsi, s'expliquerait la tentative de sacrifice abrahamique d'Ismaël ou Isaac. Si Sara a été offerte par le Patriarche à Pharaon (*Genèse*, 12,11-20), et que plus tard elle conçut un enfant que Dieu destina au sacrifice, ce ne serait là probablement qu'une adaptation d'un ancien récit relatant un rite hiérogamique suivi du sacrifice du premier-né issu de ce mariage *divin*. Le Fils du Père doit toujours revenir à son Géniteur. La leçon sera retenue par le Christianisme.

Les Mésopotamiens ont adopté le cycle de la mort et de la vie pour leur purification rituelle et pour guérir de leurs maladies. La technique du sacrifice du bouc émissaire, employée à cet effet, se trouve agrégée aussi dans les fêtes du Nouvel-An. De sorte que la fête du Nouvel-An, les offrandes pour les morts, et la purification des péchés constituent des rites complémentaires fondés sur la doctrine de la continuité entre la vie et la mort. La résurrection des morts est une donnée

685 Tsukimoto, *Untersuchungen*, 37.

fondamentale dans l'économie vitale du monde. Et c'est sur elle que le Coran s'est fondé pour justifier l'inéluctabilité du Jugement dernier [686].

Quant au Jugement des morts, promis par le Coran aux hommes, il représente depuis une haute antiquité une des prérogatives du dieu Soleil Utu, Juge divin par excellence, qui travaille pour les vivants le jour, et pour les morts la nuit quand il rentre sous terre : « Utu, le grand Seigneur de l'Enfer [= Nergal], après avoir transformé le lieu obscur en lumière, jugera ton cas », nous dit un éloge funèbre sumérien récemment découvert et traduit par Kramer [687].

On le voit bien, si le monde oriental a établi une parfaite continuité entre ciel et terre, entre religion et politique, il a réussi aussi à faire des Morts de simples voisins des Vivants - tout comme la Nuit n'est que la voisine du Jour - comme pour effacer toute barrière entre deux mondes que Dieu tient fermement d'une et seule main.

---

686 La déesse infernale Gula/ʿUzza, émanation de Nergal/Allah, ne s'affirme-t-elle pas en tant que « Dame qui rend vivants les morts », et « qui donne la vie » (Tallqvist, *Akka. Götter*., 316) ?

687 Tsukimoto, *Untersuchungen*, 14.

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

Chapitre 11

AḤMAD, PROPHÈTE MANICHÉEN

Retour à la table des matières

Peu a été dit sur l'influence du manichéisme sur le Coran. Les biographies de Muhammad, ou les études théologiques coraniques, n'évoquent qu'accidentellement le nom de Mani. Et pourtant comme on va le voir dans ces pages, l'apport du manichéisme au Coran est important et à plusieurs titres.

Arabes manichéens

Et cette influence est, d'abord, historiquement attestable. Les Arabes ont été gagnés aux religions iraniennes au même titre qu'ils l'ont été aux religions bibliques. Un manuscrit d'Ibn al-Kalbî [688], découvert et édité récemment par Guy Monnot [689], dresse la liste des tribus arabes gagnées aux principales religions du monde d'alors : le judaïsme, le christianisme, le mazdéisme et la *zandaqa*. Voici ce qu'Ibn al-Kalbî dit de ces deux dernières religions : « Le mazdéisme était chez les Banû Tamîm. Hilâl al-Tamîmî, d'al-Baḥrayn, était

688 Historien de la religion anté-islamique arabe et auteur du célèbre *Livre des Idoles* (*kitâb al-aṣnâm*). Mort vers 204 H./820.

689 Ce manuscrit d'Ibn al-Kalbî est intitulé : *Mathâlib al-ᶜArab*. Il est conservé au Caire à Dâr al-Kutub sous la cote *adab 9602*.

mazdéen. Al-Aqraᶜ b. Ḥâbis al-Mujâshiᶜî était mazdéen. SBNJNT b. ᶜAbdallâh al-Tamîmî était mazdéen. Abû Sûd, ancêtre de Wakîᶜ b. Abî Sûd était mazdéen. Zurâra b. ᶜUdus Abû Ḥâjib était mazdéen ». Et Ibn al-Kalbî d'enchaîner avec les *zanâdiqa* arabes anté-islamiques : « La *zandaqa* était chez les Qurayshites. ᶜUqba b. Abî Muᶜayiṭ, Ubayy b. Khalaf, al-Naḍr b. al-Ḥârith, Munabbih et Nubayh, tous deux fils d'al-Ḥajjâj, al-ᶜÂṣ b. Wâ'il et al-Walîd b. al-Mughîra étaient *zindîqs*. Mujâhid a dit : « J'ai demandé à Ibn ᶜAbbâs : « Et d'où vient qu'ils soient tombés dans la *zandaqa* ? » Il a répondu : « De Ḥîra. Ils y amenaient leurs marchandises et ils rencontraient les chrétiens, qui les instruisaient » [690]. Guy Monnot précise que, selon Ibn Ḥajar al-ᶜAsqalânî, Ibn al-Kalbî aurait été lui-même mazdéen avant de devenir musulman [691], ce qui, soit dit en passant, prouverait que le mazdéisme aurait survécu chez les Arabes longtemps après la mort du Prophète. L'on sait, aussi, que certains parmi les *zindîqs* cités par Ibn al-Kalbî ont pris part aux batailles de Badr et de Uḥud contre Muhammad, et que celui-ci aurait même tué de sa propre main à Uḥud un *zindîq* cité plus haut : Ubayy b. Khalaf [692]. Signalons, enfin, un grand personnage qorayshite compté parmi les *zindîqs* : Abû Sufyân, père du fondateur de la dynastie omayyade, et qui se convertit à l'Islam après avoir été un des principaux ennemis de Muhammad. C'est Muhammad b. Ḥabîb, mort en 245 H/859, auteur d'al-*Muḥabbar* qui nous en informe dans un paragraphe sur « Les *zindîqs* de Qoraysh » qui, dit-il, « apprirent la zandaqa des chrétiens de Ḥîra, et aucun d'eux ne se convertit à l'Islam, si ce n'est Abû Sufyân » [693].

La *zandaqa* est bien une des désignations arabes de la religion manichéenne, terme qui provient du moyen-perse *zandîk*, celui qui pratique le *zand*, c'est-à-dire le commentaire allégorique et libre de l'Avesta, ou plus généralement de tout livre canonique. Ce mouvement manichéen eut, en effet, dès ses origines et jusqu'à l'époque de Muhammad, pour centre de rayonnement Ḥîra, la capitale du royaume arabe des Lakhmides. En effet, moins de trois siècles avant la naissance Muhammad, Amr b. ᶜÂdî, cheikh de Ḥîra, joua un

690 Monnot, *Islam*, 33.
691 *Ibid*., note n° 4.
692 *Ibid*., note n° 9.
693 *Ibid*., 210, note n° 2.

rôle important dans l'histoire de la toute récente religion de Mani en intercédant auprès de Narcès, roi des Sassanides, en faveur de Innaios, chef de la communauté manichéenne de ce temps, durement éprouvée par ceux-ci, surtout depuis la passion de son fondateur Mani en 277 et celle de son successeur Sisinnios. C'est que Hîra, la capitale arabe du Nord-Est, abritait une forte communauté manichéenne dès l'époque où ᶜAmr rendit, en 293, hommage à Narcès, et l'on suppose que ce chef arabe était lui-même manichéen [694]. Il faudrait rappeler ici que le fils de ce ᶜAmr pro-manichéen, n'est autre que Imru 'al-Qays, immortalisé par l'inscription de Namara - le plus ancien monument daté de l'épigraphie arabe - lui octroyant le titre de « roi de tous les Arabes », précisément sur les Azd et les Nizâr. Tabarî en fait, quant à lui, le *ᶜâmil* ou gouverneur de Rabîᶜa, Mudar et autres Arabes vivant dans les déserts de l'Iraq, du Hijâz et de Mésopotamie [695]. Ces faits prouvent l'importance de la diffusion du manichéisme chez les Arabes dès les débuts de ce mouvement, expliquant sa présence, trois siècles plus tard, chez les Qorayshites en général, et dans l'entourage immédiat de Muhammad en particulier.

Le Coran porte une seule fois mention du zoroatrisme sous la dénomination de *majûs*, au verset 22,17. Selon ce verset, ces *Mages* sont assimilés aux monothéistes [696]. Mais, si le Coran passe entièrement sous silence les manichéistes proprement dits, plusieurs éléments décisifs qui y sont développés, tant dans la prophétologie que dans la théologie et le culte, sont manifestement des emprunts manichéens.

Prophétologie manichéenne

L'on est particulièrement frappé par la similitude de l'institution prophétique, telle qu'elle se manifeste avec Mani et avec Muhammad. Nous rencontrons chez ces deux prophètes la même doctrine du cycle prophétique où chacun joue le rôle de « Sceau » de la prophétie. Ce terme de « Sceau des prophètes » appliqué par le Coran à Muhammad dans le verset *33,40*, est emprunté directement à la littérature

694 Seston, *Le Roi*, 229.
695 Potts, *The Arabian*, 237-238.
696 *Cf.* article *Sâbi'a*, in *EI*².

manichéenne, où Mani se présente lui aussi en tant que « Sceau des prophètes », et son testament écrit peu avant son agonie porte le titre de « Lettre du Sceau » [697]. En fait, la doctrine du Sceau de la prophétie est beaucoup plus systématisée dans le manichéisme que dans le Coran qui est resté dominé par une approche locale de la compétence du prophète, alors que l'aspect cyclique et totalisant n'a été développé que sur le tard et sans atteindre le degré et la conscience auxquels le manichéisme les a élevés. Il est significatif que Mani se soit présenté, en tant que Sceau de la prophétie, comme la synthèse des trois prophéties : celle de Jésus couvrant la Palestine, l'Égypte, la Grèce et Rome, celle de Zoroastre, pour la Perse et Babylone, et celle de Bouddha, pour l'Inde et la Chine [698]. Il est manifeste que le Coran est resté en deçà de cette puissante synthèse. Ceci s'explique par la position géographique et religieuse centrale de Babylone où est né Mani, alors que La Mecque se trouve à la périphérie des grandes puissances de cette époque et ne peut objectivement prétendre à une suprématie *universelle*.

Néanmoins, cela n'a pas empêché la prophétologie muhammadienne d'emprunter plus d'un trait à sa devancière manichéenne. On l'a vu avec le concept et le terme de Sceau de la prophétie, mais l'on pourrait l'illustrer aussi avec la déclaration faite dans le Coran sur la venue d'un prophète appelé *Aḥmad* qu'aurait annoncé Jésus aux Fils d'Israël : « Et quand Jésus fils de Marie dit : « Ô Fils d'Israël ! Je suis l'Envoyé d'Allah auprès de vous, tenant pour véridique ce que je possède en Thora, et annonçant un Envoyé qui viendra après moi. Son nom est *Aḥmad* » (61,6). Cette annonce messianique est à comparer avec celle de *Jean* 14,26 : « Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit. » Il restera, cependant, à justifier cette identification du Paraclet à *Aḥmad*, désignation qui passe pour être celle du prophète Muhammad.

C'est, nous semble-t-il, le manichéisme qui nous en donne une clé des plus probables. C'est que la principale œuvre de Mani qui, rappelons-le, est un sectateur judéo-chrétien, est aussi un *Evangile*,

---

[697] Puech, *Sur le Manichéisme*, 303.
[698] Tardieu, *Le Manichéisme*, 23.

dont le titre complet est : *Evangile vivant*, surnommé par la tradition manichéenne : *Grand Evangile vivant*. Dans cet Evangile, Mani développe l'idée qu'il serait lui-même la réalisation de l'espérance annoncée par Jésus. Ainsi Mani y aurait-il affirmé, selon ce qu'en rapporte al-Bîrûnî dans son œuvre *al-Âthâr*, « que c'est lui [Mani] le Paraclet annoncé par le Christ et qu'il est le sceau des prophètes. » [699] On le voit, l'interprétation coranique des dires de Jésus au sujet de la venue de *Ahmad* rejoint parfaitement la doctrine manichéenne du salut avec un Paraclet incarné dans le prophète Mani. Mais l'élément le plus remarquable dans ce rapprochement entre les prophétologies manichéenne et muhammadienne serait sans doute le nom même de *Ahmad* désignant le Paraclet dans le Coran. Or, la littérature manichéenne nord-iranienne a utilisé elle aussi un terme extrêmement proche pour désigner ce Paraclet et qui est *manûhmêd*. Nous pensons que l'appellation coranique *Ahmad* est la lecture simplifiée du *manûhmêd* manichéen, concept qui occupe une place centrale dans la doctrine manichéenne du salut. *Manûhmêd* [700] correspond à l'élément sauveur, le Saint Esprit, ou l'intelligence, représenté en grec et en copte par le *noús*, en syriaque par *haunâ*, et dans les hymnes en perse par *vahman*. C'est ce même élément, le *noús* ou le *manûhmêd*, explique Puech, « qui s'incarne successivement dans les divers Prophètes ou Envoyés, l'Esprit Saint ; en d'autres termes : Dieu sous son aspect actif, illuminateur et salvateur. » [701] Il est clair que *manûhmêd* est l'âme du paraclet et du prophète. Ces éléments prouvent que l'affirmation coranique sur l'annonce évangélique de la venue du prophète *Ahmad* se réfère à l'*Evangile vivant* manichéen [702].

---

699 Tardieu, *Le Manichéisme*, 21.

700 Waldschmidt, *Manichäische*, 127-128.

701 Puech, *Le Manichéisme*, 555.

702 *Manûhmêd* est à rapprocher du terme syriaque *munahmanâ*, identifié par Ibn Ishâq, dans sa *Sîra*, à Muhammad, quand il traduisit « paraclet » dans Jean 15,23. Et Ibn Ishâq de faire cette remarque à la suite de sa traduction : « et le *munahmanâ*, en syriaque, c'est Muhammad. Et en grec, c'est le Paraclet, qu'Allah le bénit et le salue ». (Ibn Hishâm, *Sîra*, 233.) A. Guillaume qui édita en Anglais le texte de ce plus ancien Traditionniste arabe, fait remarquer qu'en syriaque *menahhemana* signifie celui qui donne la vie ou celui qui revient à la vie après sa mort, et de conclure : « manifestement tel sens n'a pas sa place ici, alors que ce qui est signifié ici [dans *Jean* 15,23], c'est *celui qui console et conforte* les gens pour quelqu'un de cher pour eux. C'est ce sens

Autre trait majeur emprunté vraisemblablement à la prophétologie manichéenne, c'est l'Archange Gabriel, le *rûh*, chargé de la transmission du message céleste. Cet intermédiaire angélique correspond pour Mani à l'ange *al-Tawm*, le *Compagnon*, ou le *Jumeau*, son *alter ego* céleste et l'*Esprit Saint* qui s'est manifesté à lui une première fois à l'âge de douze ans et une seconde fois à l'âge de vingt-quatre ans pour lui intimer l'ordre d'annoncer publiquement le message de salut et d'espoir qui lui a été révélé, rejetant par là son ancienne religion baptiste judéo-chrétienne. Ce mode de transmission du message divin au prophète est parfaitement identique à celui emprunté plus de trois siècles plus tard par Muhammad.

La nouvelle doctrine religieuse de Mani est manifestement une réforme syncrétiste incluant la christologie et le zoroastrisme. Son « épopée » cosmique stipule l'existence primordiale de deux principes antagonistes : l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal, la Lumière et la Ténèbre, vivant l'une dans le royaume de Dieu et l'autre dans le royaume du Mal. C'est le premier temps de cette épopée. Il est suivi du moment du « mélange » provisoire et incongru de ces deux principes. Cet état a été atteint lorsque le Mal voulut envahir le royaume de la Lumière. Dieu envoya alors son fils, l'Homme primordial, qui est une émanation de Lui, pour combattre le Mal, mais le Fils est vaincu et précipité dans l'abîme infernal. L'objectif sera désormais de sauver la portion de la substance divine emprisonnée et mélangée à la substance obscure de la matière. La Lumière divine qui est en chaque créature pourra alors rejoindre son royaume d'où elle fut arrachée. Le troisième moment rétablit l'ordre premier dualiste du monde.

Nous pouvons mesurer ainsi la distance qui sépare l'Épopée coranique de sa devancière manichéenne. La première est frappée au coin de l'idéologie royale guerrière mésopotamienne, alors que l'épopée du *babylonien* Mani est fondamentalement iranienne et zoroastrienne, même si le thème de la *lutte*, et par conséquent de la

---

qui existe dans le Talmud et le Targum. » (Guillaume, *The Life of Muhammad*, 104). Pour Ibn Isḥâq, Muhammad est l'équivalent de l'Esprit Saint, en syriaque *munaḥmannâ*. Et c'est un terme proche de ce que la littérature manichéenne utilise pour rendre l'Esprit Saint : *manûḥmêd*, où l'assonance avec *Aḥmad* et *Muhammad* coraniques est remarquable...

guerre, y prend une place centrale. Il n'empêche que, malgré la distance qui sépare les deux doctrines, le Coran ait emprunté plus d'un trait au manichéisme, voire même au zoroastrisme.

Lumière/Ténèbre

Sur le plan sémantique, le Coran a utilisé de façon assez récurrente l'opposition manichéenne fondamentale *lumière/ténèbre* pour désigner les principaux éléments de sa cosmogonie et de sa théologie. Comme dans la cosmogonie manichéenne, le Coran fait de la paire lumière/ténèbres la création de base du monde : « Gloire à Allah qui a créé les cieux et la terre et a établi les ténèbres et la lumière. » (6,1) Le verset *24,35* expose une parabole au sujet de la lumière divine, thème qui a donné à tout le chapitre son titre de *Lumière* (*al-Nûr*). Dans ce verset, Allah se présente lui-même, à l'instar du manichéisme, en tant que *Lumière* du monde : « Allah est la Lumière des cieux et de la terre. La parabole de Sa Lumière serait une niche où se trouve une lampe ; la lampe est dans un [récipient en] verre ; le verre est à l'image d'un astre étincelant ; elle est allumée grâce à un arbre béni, [grâce à] un olivier ni oriental ni occidental, dont l'huile [est si limpide qu'elle] éclairerait même si nul feu ne la touchait. Lumière sur Lumière. Allah vers Sa Lumière dirige qui Il veut. Allah propose des paraboles aux hommes. Allah, de toute chose est omniscient. » Mani n'aurait pas renié cette parabole qui illustre admirablement sa doctrine. On ne peut d'ailleurs s'empêcher d'y voir un emprunt à la littérature canonique manichéenne.

De même, les Livres saints sont décrits par le Coran comme porteurs de lumière : « Nous avons fait descendre la Thora dans laquelle se trouvent une Direction (*hudâ*) et une Lumière. » (5,44) [703] « Et Nous lui [Jésus] avons apporté l'Evangile dans lequel se trouvent une Direction et une Lumière. » (5,46) De même que le Coran est « la Lumière qui est descendue avec Muhammad » (7,157) [704]. Il y a là manifestement référence à la doctrine gnostique manichéenne qui fait des œuvres révélées de Mani la connaissance efficiente qui libère la lumière de la ténèbre. La notion de Direction (*hudâ*) a même fait le

[703] *Cf.* : 6,91.
[704] *Cf.* : 4,174 et 64,8.

titre d'un ouvrage canonique manichéen, le *Livre de la Direction et de la Conduite* [705]. Le Prophète est lui-même désigné comme « un cierge lumineux (*sirâj munîr*) » (33,46), à l'instar des conceptions divines et prophétologiques manichéennes.

L'œuvre même du salut coranique est exprimée à de nombreuses reprises de façon stéréotypée dans un langage quasi manichéen : « Un Écrit que Nous avons fait descendre sur toi pour que tu sortes les gens des ténèbres vers la Lumière. » (14,1) [706] Mais l'expression la plus remarquable à cet égard est celle de l'*achèvement de la Lumière d'Allah* pour désigner cette œuvre salvatrice divine : « Ils veulent éteindre la Lumière d'Allah avec [le souffle de] leurs bouches, et Allah n'a de cesse que de parachever Sa Lumière en dépit de l'aversion des Infidèles. » (9,32) [707] De leur côté, les Fidèles aspirent à la plénitude de leur Lumière : « Ils disent : Seigneur ! achève, pour nous, notre Lumière et pardonne-nous. » (66,8)

Dans une curieuse mise en scène du principe de la Lumière, le Coran évoque la parabole d'un mort ressuscité et porteur de la Lumière : la parabole de « celui qui était mort et que Nous avons ressuscité et Nous l'avons pourvu d'une Lumière avec laquelle il marche parmi les hommes, ressemble-t-il à celui qui est dans les Ténèbres sans devoir en sortir » (6,122) ? Cette image semble être tirée de l'épopée manichéenne du salut où l'Homme primordial a été happé par le monde infernal, mais il fut secouru et ressuscité peu après par l'Ami des Lumières, ce qui lui a ainsi permis de regagner le Paradis des Lumières, sa patrie céleste [708].

En tout cas, cette parabole rejoint la conception dualiste du monde partagé entre les Pécheurs et les Élus, ceux qui se complaisent dans les Ténèbres et ceux qui aspirent à la Lumière. Chaque catégorie est pourvue d'une divinité spécifique : « Allah est le patron de ceux qui ont cru. Il les fait sortir des Ténèbres vers la Lumière. Et ceux qui sont ingrats, leurs patrons sont les Tâghût qui les font sortir de la Lumière

---

[705] Puech, *Manichéisme*, 442a.
[706] *Cf.* : 14,5 ; 33,43 ; 57,9 ; 65,11 et 42,52.
[707] *Cf.* : 61,8.
[708] Puech, *Manichéisme*, 442c.

vers les Ténèbres. » (2,257) Nous aboutissons ainsi à la même opposition iranienne entre Ahura Mazda, dieu de la Lumière, et Ahriman, l'Esprit Mauvais. Mais l'enseignement que nous pourrions tirer de ce rapprochement, c'est que la doctrine coranique sur la fermeture de l'Infidèle au message du salut ne s'explique pas seulement par le fait que cette situation est voulue et mise en œuvre par Dieu lui-même, mais qu'elle participe plus généralement d'une vision véritablement dualiste de la nature humaine et du monde. De même que le contrat conclu entre Allah et l'Ange Iblîs pour piéger une partie de l'humanité et la charger irrémédiablement de péchés s'explique par cette même vision mazdéenne du monde. A la différence près que l'idéologie royale et « monothéiste » coranique - et plus généralement biblique - a conduit à cette situation insoutenable où c'est Allah lui-même qui prend en charge le gouvernement du royaume des Ténèbres et du Mal, réduisant le rôle du roi des Ténèbres à la portion congrue.

Enfin, c'est surtout dans le domaine du culte et des rites où l'influence manichéenne est la plus frappante dans le Coran, voire même après Muhammad. La formule récurrente et stéréotypée utilisée dans les Écritures manichéennes comprend la prière, le jeûne et l'aumône. Dans le Coran, la formule correspondante se limite, dans l'ordre, à la prière et à l'aumône : « Annoncez la prière et apportez l'aumône (*'aqîmû al-s̲alât wa-ûtû al-zakât*) » (2,43) [709].

La prière musulmane est pratiquement identique à celle des Manichéens : elles sont fixées toutes les deux à certaines heures de la journée selon l'évolution des astres. Le Coran ne donne pas un nombre de prières journalières clairement déterminé puisqu'il varie entre deux prières, à l'aube et au coucher du Soleil, auxquelles il y est parfois ajouté une ou deux prières à midi et dans l'après-midi, et/ou une ou deux durant la nuit. Le nombre canonique des cinq prières musulmanes n'a sans doute été fixé qu'après la mort de Muhammad. Le Manichéisme a fixé, quant à lui, pour les Élus sept prières quotidiennes et pour les Auditeurs quatre prières effectuées aux mêmes intervalles que celles qui seront adoptées par l'Islam. Ces prières se déroulent aussi pour les deux religions exactement de la

[709] *Cf.* : 22,78 ;24,56 ; 58,13 et 73,20.

même manière : précédée d'une ablution rituelle, la prière consiste en une succession de petites oraisons et des mêmes gestes rituels comme la prosternation et l'inclinaison.

La qibla

Ces prières se font dans les deux religions selon une certaine direction ou *qibla*. Il semble même que la première *qibla* pratiquée par Muhammad aux débuts de sa prédication ait été copiée sur celle des Manichéens, et non, comme on l'a cru jusqu'ici, sur celle des Juifs médinois, c'est-à-dire en direction de Jérusalem. De fait, la *qibla* des Manichéens change tout au long de la journée, vers le soleil, la lune ou les étoiles. Or c'est cette caractéristique dont le Coran fait allusion en évoquant l'ancienne *qibla* de Muhammad pour lui en proposer une nouvelle : « Nous avions vu le changement de ta face en direction du ciel (*taqalluba wajhika fî al-samâ'i*). Nous t'indiquons certes [alors] une *qibla* que tu agréeras. Alors, dirige ta face vers la Mosquée sacrée [...] » (2,144) Il est clair ici que la *qibla* pratiquée par Muhammad, avant cette ultime réforme, se trouve « en direction du ciel », allusion à la *qibla* manichéenne : le soleil, la lune et les étoiles. Cette direction de la prière vers le soleil levant (l'Orient), et vers le soleil couchant (l'Occident), se trouve même évoquée fort explicitement par deux fois dans la même sourate : « A Allah l'Orient et l'Occident. Alors, vers quelque direction que vous vous tourniez (*fa-'aynamâ tuwallû*), il s'y trouve la face d'Allah » (2,115) ; « la pieuse bonté ne consiste pas [pour prier] à tourner (*tuwallû*) vos faces en direction de l'Orient et de l'Occident, mais elle consiste à croire en Allah [...] » (2,177).

Ces deux mises au point appartiennent manifestement à un moment où le débat mené au sein de la communauté musulmane naissante sur la *qibla* a débouché sur cette double confirmation divine de la *qibla* manichéenne. Ce n'est, sans doute, que peu après ces affirmations coraniques que la décision a été prise en faveur de la Mosquée sacrée, c'est-à-dire la Kaaba. Cette décision a dû susciter l'hostilité des gens du Livre, puisque l'annonce de cette réforme a été suivie de ce commentaire acerbe : « Et quelque signe que tu apportes à ceux qui ont reçu l'Écriture (*ûtû al-kitâba*), ils ne suivront pas ta [nouvelle] *qibla*, et tu ne suivras pas [non plus] leur *qibla*, et certains d'entre eux ne suivront pas la *qibla* des autres. Certes, si tu suis leurs

désirs après que la Science te fus parvenue, tu seras alors parmi les Injustes. » (2,145) Qui sont ces gens qui ont « reçu l'Écriture » ? Certes ce sont les Juifs, mais pas seulement. Car, ce verset nous informe, comme on le voit, que chaque communauté de ceux qui ont reçu l'Écriture, en dehors de celle de Muhammad, tient à sa propre *qibla*. Et parmi elles on compte celle des Manichéens dont la *qibla* pointait vers le ciel. Ainsi, l'ancienne *qibla* adoptée par le nouveau prophète arabe, jusqu'à sans doute une date tardive de sa prédication, est celle des Manichéens et non celle des Juifs [710]. Le fait que la première *qibla* pratiquée par les nouveaux croyants autour de Muhammad est l'Orient et l'Occident, cela exclut naturellement Jérusalem qui est au Nord. Ce n'est qu'après l'adoption d'une *qibla* spécifique à la nouvelle communauté muhammadienne, orientée vers l'antique sanctuaire arabe, qu'a pu voir le jour dans le Coran l'affirmation au verset 2,145 stipulant que chaque communauté doit avoir une *qibla* spécifique en tant que signe de son identité religieuse. Enfin, « ceux qui ont reçu l'Écriture » est une expression qui manifestement recouvre non seulement les Judéo-chrétiens, mais aussi les Zoroastriens (*majûs*) et les Manichéens. Le nom de ces derniers n'apparaît certes pas dans le Coran, sans doute parce qu'ils étaient assimilés à une secte authentiquement chrétienne, ce qu'ils étaient effectivement dans une large mesure surtout avec un Evangile christique, contenant probablement le nom *Ahmad*...

Précisons toutefois que la *qibla* manichéenne ne peut laisser planer d'ambiguïté sur la nature de ce culte dirigé vers les astres. Il ne s'agit pas d'un culte païen qui n'est prouvé ni dans le manichéisme ni chez ses sectateurs arabes. Le Coran stigmatise ceux qui adorent le Soleil, comme la reine de Saba et son peuple (27,24), à l'instar de l'ancienne religion d'Abraham faisant adorer la Lune et le Soleil en tant que divinités [711]. Il ne faudrait cependant pas prendre ces accusations au pied de la lettre. Il s'agit en fait d'un trait polémique faisant croire que les idoles des ennemis sont adorées pour leur apparence matérielle et non pour ce qu'elles représentent. Et malgré cette polémique, le Coran s'est autorisé à fixer, comme les Manichéens, la *qibla* vers les

[710] Un indice intéressant à cet égard : Jérusalem n'a jamais été citée dans le Coran.

[711] *Cf.* : 6,76-78 et 41,37.

principales stations de l'astre diurne : l'Orient et l'Occident. Puis, quand ces *qibla* ont été abandonnées, le Coran les a gardées pour fixer le moment des deux principales prières musulmanes : « Glorifie la louange de ton Seigneur avant le lever du soleil et avant son coucher. » (20,130) [712] L'expression orientale et coranique de « se prosterner devant (*sajada li*) » désigne l'adoption d'une divinité ou d'un Seigneur, plutôt que celle d'une simple direction de la prière. Ce faisant, le Coran reste en conformité avec le manichéisme pour qui les astres sont seulement des étapes par où transite la Lumière qui est en ce monde sur son chemin vers la Patrie céleste. Se tourner vers les stations qu'ils occupent lors de leur déplacement diurne ou nocturne, c'est pour le Manichéen suivre dans la prière le chemin que va effectuer l'âme/lumière lors de son élévation vers le Dieu de la Lumière. C'est d'ailleurs en tant que véritables « luminaires » que le Coran célèbre les deux grands astres dans cette expression stéréotypée que ne renieraient pas les Manichéens [713] : « C'est Lui [Allah] qui a fait du Soleil une clarté (*dhiyâ'*) et de la Lune une Lumière et leur a fixé des stations » (10,5) ; « [Allah] a établi aux cieux la Lune [comme] Lumière, et le Soleil [comme] luminaire (*sirâj*) » (71,16). Au total, et malgré la nature lacunaire des données coraniques, nous pouvons affirmer que la première *qibla* coranique s'est modelée sur celle des Manichéens, tant dans sa forme que dans son esprit et sa conception du divin.

La zakât

Autre emprunt possible au manichéisme, l'institution de l'*aumône* (*zakât*). Pour le manichéisme, il s'agit d'un commandement de piété où les auditeurs sont tenus de veiller à l'entretien des religieux soumis à la règle de la pauvreté, et plus particulièrement à leur alimentation pourtant bien frugale. Évidemment, la *zakât* coranique consiste en un acte de *purification*, certes, mais qui se rapproche davantage de l'impôt.

La *zakât* a autant d'importance dans le Coran que dans le manichéisme : elle est aussi importante que la prière, et elle fait partie

712 *Cf.* : 50,39.
713 Puech, *Le Manichéisme*, 602/603.

de ce que ces deux religions qui « ont reçu l'Écriture » considèrent comme œuvres pies ou bonnes œuvres. Le Coran va même jusqu'à faire de ces œuvres - outre un acte de foi - la condition suffisante pour gagner le Paradis. L'expression stéréotypée : « ceux qui croient et font œuvre pie [714] » n'apparaît pas moins de soixante fois tout au long du Coran, et elle pourrait bien être d'inspiration manichéenne.

Le jeûne

Par contraste à ces œuvres pies en général, le jeûne n'a été abordé dans le Coran qu'une seule fois aux versets 2,183 à 2,185 et au verset 2,187. Il s'agit pour tout croyant d'une obligation à assumer pendant tout le mois de Ramadan, mais assortie de dérogations en cas de maladie ou de voyage où l'on est tenu soit de jeûner les jours manqués à un autre moment de l'année, soit de les racheter par des aumônes. Nous retrouvons la même institution du jeûne avec les mêmes prescriptions en durée et en modalités journalières aussi bien chez les Manichéens que chez les Sabéens. Il semble, ainsi, que le jeûne annuel ait été imposé tardivement dans le Coran et ne constitue pas, contrairement au Manichéisme, une obligation aussi importante que celle de la prière et de la *zakât*. Le fait que le Coran n'a traité du jeûne annuel que dans un seul passage prouve amplement. En outre, l'on trouve dans celui-ci l'annonce d'une concession faite aux pratiquants, leur permettant désormais d'avoir des rapports sexuels avec leurs femmes et de manger et de boire sans restriction particulière pendant la rupture du jeûne. Si le premier jeûne musulman imposé a été notablement plus rigoureux que celui réformé par le verset *2,187*, c'est qu'il fut sans doute plus conforme à ce qui se pratiquait chez les Manichéens ou chez d'autres sectes contemporaines. De même que le jeûne manichéen a une signification particulière, celle de commémorer la Passion de Mani en préparant à la célébration de la fête du Bêma, la plus grande solennité de l'Église, de même que le jeûne coranique s'explique apparemment par le fait que c'est au mois de Ramadan que le Coran est descendu sur le Prophète. L'on voit qu'il y a là une explication moins solide que celle offerte par la tradition manichéene. Il est clair que le jeûne coranique a été introduit tardivement et artificiellement dans la liste des obligations cultuelles.

---

[714] *Alladhîna âmanû wa ʿamilû al-ṣâliḥâti*.

L'on pourrait aussi situer à cette même époque la légitimation du pèlerinage de la Mecque et sa réinterprétation abrahamique. Et l'on pourrait aussi bien tenir le changement de la *qibla* comme conséquence de l'adoption officiel et définitif du pèlerinage. Cet ensemble de réformes touchant la *qibla*, le pèlerinage et le jeûne, outre les interdits alimentaires, a vu le jour tardivement et sans grand lien avec l'épopée prophétique ou théologique coranique, comme c'est le cas des institutions chrétiennes et manichéennes.

Remarquons toutefois que si le jeûne manichéen et la fête du Bêma sont des rémanences du Nouvel An babylonien, à l'instar d'ailleurs de la Pâque chrétienne, il est permis de considérer tout autant que l'association faite entre le mois de Ramadan et la descente du Coran (2,185) et de son porteur angélique, ne serait pas étrangère elle aussi à cette même tradition mésopotamienne. Mais, il n'en demeure pas moins que ces réformes coraniques sont tardives et peu intégrées à l'épopée prophétique. La seule justification avancée par le Coran de l'instauration du mois de jeûne, c'est la tradition des anciens : « Ô vous qui croyez ! le jeûne vous a été décrété comme il a été décrété pour ceux qui vous ont devancés » (2,183) ; alors que ce jeûne s'intègre pour le Manichéisme à sa théologie du salut. C'est pourquoi le jeûne chrétien ou manichéen débouche sur une *fête*, ou commémoration solennelle, alors que celle-ci est absente dans le culte coranique. Il est à signaler à cet égard que ce jeûne n'est pas véritablement collectif, puisque le Coran le fait débuter selon chaque croyant, le jour où celui-ci observe la nouvelle Lune : « Quiconque parmi vous observe la nouvelle lune, qu'il jeûne ce mois ! » (2,185) Cette pratique individuelle du jeûne ne pourrait déboucher dans ces conditions sur une fête collective ou une célébration quelconque.

Pour clore sur le jeûne, remarquons qu'il n'a pas la même valeur pour le Coran et pour le manichéisme. Pour celui-ci, le jeûne est une technique de purification et de séparation de la Lumière de la Ténèbre. Pour le Coran, il s'agit d'une toute autre affaire. Le jeûne du Ramadan apparaît comme un tribut que l'homme doit au Suzerain divin pour affirmer l'état de servilité à son égard. Il s'agit d'une pratique ancienne en tant que sacrifice ou peine de substitution, comme pourrait le suggérer le Coran quand il l'institua en tant que sacrifice de

substitution pendant le pèlerinage [715] ou en tant que peine de substitution en cas de meurtre [716], de parjure [717], d'annulation de la répudiation de la femme [718], ou de violation de l'interdit de la chasse en état de sacralisation [719]. Dans tous ces cas, le jeûne est assimilé à « un châtiment » [720], que l'on pourrait assimiler aussi au tribut dû au suzerain divin comme signe de reconnaissance de servitude. Pour être complet, n'oublions pas de mentionner le rapport originel du jeûne au culte des morts.

Influences manichéennes

Citons, enfin, rapidement quelques éléments coraniques inspirés par le manichéisme. Tout d'abord, la conception animiste d'un monde où les choses et les animaux partagent avec les humains la possession d'une âme et qui en font des êtres responsables à part entière : « Ne vois-tu pas que se prosternent devant Allah ce qui est aux cieux et ce qui est sur terre, ainsi que le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes, les arbres, les animaux et bien des hommes [...] » (22,18) Il est précisé aussi que le monde animal est organisé en communautés : « Il n'existe aucun animal et aucun oiseau volant de ses propres ailes sans qu'ils ne soient organisés en communautés identiques aux vôtres, de sorte que Nous n'avons rien négligé dans l'Écriture. Puis, ces animaux seront ressuscités et présentés à leur Seigneur. » (6,38) Pour les Manichéens, l'univers, avec toutes ses composantes animées ou non, est rempli d'âmes/lumières appelées à se détacher de la matière /ténèbre et à être sauvées [721].

De même, la revendication gnostique du Coran : « Nous avons fait descendre sur toi l'Écrit [en guise d'] explication pour toute chose » (16,89), est partagée par les livres canoniques de Mani, censés eux

---

[715] Verset : 2,196.
[716] Verset : 4,92.
[717] Verset : 5,89.
[718] Verset : 58,4.
[719] Verset : 5,95.
[720] *Ibid.*
[721] Puech, *Manichéisme*, 443c.

aussi renfermer dans toute sa clarté la gnose intégrale et définitive [722]. Si le manichéisme insiste plus que le Coran sur le caractère encyclopédique de la Science qu'il révèle, par contre, les deux religions font preuve de la même obsession de rationalité dans le lien entre Dieu et sa création. Cet aspect explique sans doute l'absence pour ces deux religions d'une doctrine du mystère comme on la rencontre dans le christianisme.

Un détail intéressant : l'appellation des « Compagnons de la Droite », par laquelle le Coran désigne les Bienheureux admis au Paradis le Jour du Jugement Dernier [723], a été utilisée auparavant par les Manichéens pour désigner les Élus qui se placeront au Jugement Dernier « à la droite » du Christ. On retrouve d'ailleurs cette même expression biblique chez les mithriastes et surtout chez les mandéens [724].

Signalons enfin un trait développé par Mani et que l'on retrouve fort curieusement repris dans le Coran : l'accusation portée aux religions précédentes d'avoir déformé et falsifié les textes révélés et la prétention de présenter enfin un texte authentique qui rétablit la parole divine dans sa littéralité.

Il n'en demeure pas moins que les religions manichéenne et coranique présentent des différences remarquables. Le manichéisme a développé un côté missionnaire totalement absent du Coran, même si la tradition musulmane a essayé de se l'approprier en imputant à Muhammad, à la fin de sa vie, l'initiative d'ambassades aux souverains de son époque, ce qui est un emprunt caractérisé au manichéisme. De même que la confession des péchés dans le Coran est loin d'avoir atteint le degré d'élaboration que l'on trouve dans la doctrine manichéenne. Il en est de même de l'œcuménisme illustré par le multilinguisme manichéen et la volonté d'intégrer les grandes religions du monde autres que les religions bibliques. Enfin, les Djinns coraniques sont inconnus des Manichéens.

---

[722] *Ibid.*, 556.
[723] *Cf.* : 56,8 & 27 & 28 & 90-91.
[724] Puech, *Le Manichéisme*, 625 ; *Sur le Manichéisme*, 371-372.

Nous ne pouvons conclure que le manichéisme et la doctrine coranique ont une certaine unité philosophique ou religieuse même si les éléments d'emprunt sont importants. Le manichéisme reste une religion du salut, alors que le Coran incarne l'idéologie royale dont le triomphe est essentiellement politique : la croyance en Muhammad, nouveau roi-prêtre de Qoraysh. Cela n'empêche toutefois pas que ces deux doctrines partagent la même conception dualiste de la nature humaine, ce qui est sans doute loin d'être négligeable. Mais c'est là, après tout, un héritage mésopotamien, commun à l'ensemble des peuples de l'Orient ancien...

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

CONCLUSION

Retour à la table des matières

Nous voici donc arrivé au terme de cette exploration historique du Coran. Une chose est sûre, c'est que l'on ne peut se rendre à la vérité d'une pensée aussi élaborée et complexe que celle du Coran sans lui restituer sa dimension temporelle, sa place dans l'*histoire*. C'est là une tâche d'autant plus légitime que la divinité qui préside à l'ordonnance du monde se présente elle-même comme une personnalité authentiquement *historique*, agissant à des moments précis de l'histoire du monde, et évoluant dans une aire géographique bien déterminée : le Moyen-Orient.

Quand Allah envoya deux anges pour apprendre la magie aux hommes, il choisit Babylone comme centre de leur enseignement. Ici, Allah s'assimile explicitement à Marduk, chef du panthéon de cette célèbre capitale mésopotamienne et s'inscrit consciemment dans une continuité religieuse avec l'antiquité moyen-orientale [725].

L'historiographie moderne a voulu séparer la société arabe d'avec son passé oriental. Aujourd'hui, cette thèse ne peut plus tenir pour les

[725] Cette conclusion se trouve corroborée, comme on l'a vu, par un certain nombre d'épithètes - les *Beaux Noms* - communes à ces deux divinités majeures orientales.

raisons historiques que nous avons pu aborder dans notre exposé. Mais à notre sens, ce qui est déterminant dans cette question des liens avec un passé millénaire, ce sont les institutions et leur fonctionnement. C'est là l'élément clé dans l'identification d'une société, une sorte de code génétique qui marque son appartenance à telle ou telle civilisation. Et nous avons pu voir à quel point les institutions coraniques sont identiques à celles de leurs lointaines devancières orientales : la création du monde, la guerre, la royauté, la structure du monde divin, le prophétat, le pacte, l'Enfer, le Paradis etc.

Même le principe du monothéisme se retrouve dans le polythéisme oriental. La personnalité de Yahweh est toute dessinée dans celle des chefs de panthéons anciens. La trinité christique relève aussi du dédoublement de la personnalité divine en fonction de ses attributs et de ses aspects. Le même phénomène se retrouve dans la théogonie coranique où Allah revêt trois aspects censés exister indépendamment les uns des autres : souveraineté, peccabilité et justice. Ce sont les trois moments autour desquels s'articule l'épopée de la création conçue par le roi divin pour faire valoir sa dignité de guerrier victorieux. Toute l'eschatologie coranique trouve son sens dans cette idéologie royale antique.

Pour appartenir à cette civilisation orientale ancienne, le milieu arabe mecquois n'a pas eu besoin d'*emprunter* aux sociétés anciennes, ou *importer* ces institutions : puisqu'elles ont fait partie de tout temps de sa culture, de sa spécificité et de son histoire au même titre que ces sociétés orientales elles-mêmes. Il suffit de rappeler que la langue arabe a pour ancêtre la langue accadienne mésopotamienne pour comprendre l'affinité et la proximité idéologiques entre l'Arabie et la Mésopotamie.

Ces deux aires orientales partagent aussi le même paradoxe qui se trouve au coeur de la religion ancienne qui ne conçoit le monde religieux qu'en tant que phénomène politique, et les dieux qu'en tant qu'acteurs politiques. De sorte que l'activité politique est inconcevable en dehors du monde religieux, et que finalement la religion orientale n'est que la façon particulière à travers laquelle la vie politique des anciennes sociétés moyen-orientales est organisée. Dans ce sens, nous pourrions dire que le monde oriental ancien a

ignoré le sentiment véritablement religieux, dans le sens *spirituel* du terme, pour rester dans la seule sphère de la *superstition* et du formalisme. La réforme monothéiste n'a pas su dépasser ce stade, non pas tant en continuant les mêmes pratiques dites idolâtres des anciens, qu'en laissant intacte la nature politique, et notamment *royale*, du divin.

Ces rapports politiques entre Dieu et ses sujets apparaissent sous forme juridique. Ils sont balisés dans le détail au moyen d'un *traité* qui définit les obligations et les droits des parties. D'où le fondement juridique du sentiment religieux oriental. Le culte se réduit alors à des gestes qui entretiennent symboliquement au quotidien les rapports contractuels entre Dieu et ses vassaux. Promesse est faite à ceux qui respectent leurs engagements d'être promus *proches* de leur Seigneur, en somme, de faire partie de sa Cour, de devenir des demi-dieux, ou des divinités mineures, et d'habiter le Jardin du Palais royal divin. Quant à ceux qui trahissent les termes du contrat, ils sont promis au châtiment rituel propre aux pécheurs-violeurs de leurs pactes.

L'institution prophétique relève à son tour du politique, que le prophète assume le rôle d'un simple héraut de guerre, ou celui de roi-prêtre. La lutte menée par le mouvement prophétique biblico-coranique contre les divinités mineures et l'idolâtrie, est aussi de nature politique, puisqu'il s'agit d'une lutte d'influence entre médiateurs. Enfin, l'existence du monde est toute tournée vers le service du divin. Elle apparaît sous forme d'Épopée de la création qui n'est rien d'autre qu'une geste de la gloire royale.

Telles sont les grandes lignes de la représentation du monde propre à la religion orientale, et dont le Coran nous en donne une authentique illustration dans le domaine arabe.

Ces résultats nous permettent de poser désormais sur de nouvelles bases la question des rapports entre le religieux et le politique, ou le spirituel et le temporel, une interrogation qui n'a cessé de se poser aux sociétés monothéistes depuis le moyen-âge jusqu'à nos jours.

L'on a essayé, en effet, jusqu'ici de tracer des frontières entre le spirituel et le temporel. Or cette démarche appartient elle-même en

propre à la religion orientale. Il a toujours existé un domaine appartenant au divin, appelé le domaine sacré, et un autre appelé le profane et qui appartient à l'homme en tant que tel. Il existe ainsi un domaine foncier appartenant au Temple divin, et un autre appartenant au Palais royal. Le monde cosmique est ainsi réparti en propriétés appartenant chacune à une catégorie d'êtres se partageant le monde. Ce qui différencie ces deux catégories, c'est un statut social, puisqu'elles entretiennent entre elles des relations de maître à vassal. Ainsi, la relation du temporel au spirituel est-elle d'ordre social et politique. L'aspiration religieuse prend la forme d'une véritable aspiration à une promotion sociale, à passer de la condition humaine à la condition divine. Ceux qui sont bien placés pour réussir cette promotion sont les roi-prêtres et les prophètes, comme Uta-naphishti, le héros noachique de l'Épopée de Gilgamesh, mais aussi Adam promu à la condition divine, ainsi que le Christ, et autres héros civilisateurs et fondateurs de *communautés*. Ainsi, seule une minorité humaine est autorisée à accéder à ce domaine privilégié du royaume divin, conformément à l'idéal royal.

L'idéal spirituel oriental, c'est donc encore le temporel. C'est là tout le drame de la religiosité orientale et de ses héritières, les religions monothéistes. Celles-ci restent prisonnières du temporel, et la transcendance qu'elles revendiquent est vouée à un échec, puisque le divin est lui aussi une figure temporelle.

Il faudrait sans doute s'adresser à la religiosité indo-européenne pour trouver une spiritualité plus conséquente. En effet, les Indo-européens ont conçu le divin comme l'antithèse radicale au monde de la matière, comme sa négation. Ainsi, la métaphysique s'oppose-t-elle radicalement au monde physique. Seulement, le monde spirituel est ici immanent au monde matériel et tisse avec lui une relation génétique, cosmogonique. Cette spiritualité se préoccupe alors de la connaissance, et elle est fondamentalement gnostique. Sa démarche est par conséquent scientifique et heuristique, cherchant la connaissance de soi à travers la connaissance du monde, puisque le soi et le monde ne font qu'un. Mais cette solution, on le voit, n'est pas sans inconvénient, puisqu'elle n'est rien d'autre qu'une mystique. Le moi humain se trouve dissolu dans l'objet qu'il cherche à concevoir,

rendant impossible la connaissance positive, qui, elle, exige une transcendance du sujet.

On voit bien que l'avantage que possède chacune des deux spiritualités orientale et indo-européenne est un inconvénient pour l'autre. La connaissance sans transcendance tourne très vite à la mystique, de même que la transcendance anthropomorphique telle qu'elle existe chez les Orientaux est un handicap pour la spiritualité et la religion vraie, celle qui préserve l'intégrité humaine de toute forme de dégradation ou d'effacement.

Ce qui est certain, c'est que l'idéologie indo-européenne a pu tempérer à deux occasions l'anthropomorphisme et le particularisme inhérents à la religion moyen-orientale. Une première fois avec le christianisme, et une seconde fois, avec l'Islam. Nous avons pu montrer que l'Islam orthodoxe a été le produit d'une évolution idéologique qui s'est imposée imperceptiblement par rapport au fait coranique. C'est là un fait majeur qu'il est important de rappeler ici au terme de cette étude.

L'on a montré que cette évolution trouve en fait son point de départ dans la concentration des pouvoirs de médiation entre Dieu et les Hommes entre les mains du prophète, et non plus dans une multitude de médiateurs. Or la dynamique interne de la prophétie muhammadienne a fini par identifier l'institution du prophétat à la personne du Prophète, de sorte que la mort de celui-ci a éliminé toute relation de Dieu au monde. Pour la première fois dans l'histoire religieuse des Arabes, le Dieu suprême s'est éclipsé, et s'est vu empêché de continuer à exercer son pouvoir théocratique. Un vide institutionnel s'est créé. Et ce n'est que sur ce vide que les institutions théocratiques musulmanes post-coraniques ont été élaborées, en rupture avec la logique coranique, donnant naissance aux institutions comme le califat, les sources du droit musulman, voire même aussi les cinq piliers de l'Islam eux-mêmes...

Ainsi, l'Islam orthodoxe a-t-il pour point de départ historique à la mort de Muhammad non pas le commencement de la révélation coranique, mais la fin de celle-ci. L'Islam s'est désormais situé en rupture avec le fait coranique. Tel est le paradoxe que les Musulmans

post-coraniques ont dû gérer en reconstruisant un pont avec le monde prophétique révolu. Et l'on imagine le trésor d'ingéniosité qui a été nécessaire pour maintenir vivante l'illusion de la continuité théologique entre l'ancien et le nouveau monde. La succession du Prophète en a été le point de départ. Et ce mouvement s'est poursuivi jusqu'à nos jours avec le mouvement fondamentaliste, qui n'est, à cet égard, qu'une illustration éclatante de cette crise majeure qui réside au coeur même de la théologie musulmane.

Une rupture décisive s'est donc produite à la mort de Muhammad dans l'institution prophétique. Il a fallu repenser et réinterpréter cette institution, en l'adaptant à une forme de solution de continuité artificielle que l'on a dû forger à la hâte. Cette rupture idéologique a donné naissance à une idéologie de la rupture historique. Muhammad n'est plus le terme d'un cycle prophétique : il est le point de départ de l'histoire du monde. Allah a cessé d'être le Dieu des Anciens orientaux, ou des Arabes d'avant la prophétie. Il a même cessé d'être celui du cycle biblique. Il est le commencement de tout, rompant avec la coutume et le principe coutumier.

En fait, le lien historique n'est plus le principe de légitimité, mais ce sont désormais les principes fondateurs, les *usûls*. La tradition des anciens, la *sunna* d'Allah, source de la codification religieuse dans le Coran, a été couverte d'un épais voile, celui de l'oubli. L'on y a substitué la *sunna* de Muhammad, fabriquée de toutes pièces, parce qu'elle a l'infini avantage de contenir les apports variés et nombreux des sociétés et des civilisations conquises après la mort du Prophète, sans qu'il puisse exister un moyen d'en vérifier l'authenticité. Le prodige de la *sunna de Muhammad* a été d'incorporer des traditions non arabes, au nom d'un prophète qui s'est réclamé, lui, haut et fort de la vieille tradition arabe...

Notre ambition dans cette étude n'est pas seulement de rétablir le Coran dans sa vérité historique et théologique. Il s'agit surtout de réconcilier l'Islam avec ses origines moyen-orientales et arabe anciennes revendiquées par Dieu, mais répudiées par ses propres adorateurs. Les récentes découvertes archéologiques des anciennes cités moyen-orientales nous imposent et nous contraignent à une vision historique de nos croyances religieuses. Mais en même temps

elles nous restituent une civilisation d'une grande et surprenante ressemblance à la nôtre, pour la simple raison que nous en sommes ses descendants en ligne directe, ayant hérité d'elle la plupart des institutions que nous avons cherché par tous les moyens à monopoliser et à s'en approprier le mérite à ses dépens.

Pour le monde arabe en particulier, c'est l'ensemble de cette civilisation orientale ancienne qui est appelée à reprendre sa place au sein de la culture arabe dont elle est une parente proche, que ce soit dans la langue, la religion, les coutumes, ou même la littérature et la poésie. Les grandes découvertes archéologiques du Moyen-Orient ancien révèlent aux Arabes leur propre passé et ressuscitent leurs véritables aïeuls. Jusqu'à quand la méconnaissance de ce passé doit-elle susciter encore indifférence, mépris et suspicion ?

Le Coran, la Bible et l'Orient ancien.

BIBLIOGRAPHIE

Retour à la table des matières

ALBRIGHT, W. F., Islam and the Religions of the Ancient Orient, in Journal of the American Oriental Society, vol. 60/1940, 283-301.

ARKOUN, Mohammed, Ouvertures sur l'Islam, Paris, 1989.

AZRAQÎ, Kitâb Akhbâr Makka, etc., éd. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1858.

BEAULIEU, Paul-Alain, The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 BC., New Haven, London, 1989.

BLACHÈRE, Régis, trad., Le Coran, Paris, 1980.

Id., Éléments de l'arabe classique, Paris, 1976.

BÖLLENRÜCHER, Joseph, Gebete und Hymnen an Nergal, Leipzig, 1904.

BOTTÉRO, Jean, trad. de l'accadien et prés., L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir, Paris, 1992.

Id., & Samuel Noah Kramer, Lorsque les dieux faisaient l'homme, Mythologie Mésopotamienne, Paris, 1989.

Id., Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux, Paris, 1987.

BRIANT, Pierre, Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien, Paris, 1982.

BRIQUEL-CHATONNET, Françoise, Les Arabes en Arabie du Nord et au Proche-Orient avant l'Hégire, in L'Arabie antique de Karib 'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions ; responsable : Christian Robin, Aix-en-provence, 1992, (Revue du Monde Musulman et Méditerranée, n° 61, 1991/3), 37-43.

CAD : The Assyrian Dictionary of the University of Chicago, Chicago, à partir de 1964.

CANTINEAU, J., Grammaire du Palmyrénien épigraphique, le Caire, 1935.

CAQUOT, André, Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra (IV), n° 70-72, in Syria, 32 (1955).

Id., & M. Sznycer, A. Herdner, Textes Ougaritiques, Tome I : Mythes et Légendes, Paris, 1974.

Id., & J.-M. Tarragon, éd., Textes Ougaritiques, T. II : Textes Religieux et Rituels, Paris 1989.

CASSIN, Eléna, Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le proche-orient ancien, Paris, 1987.

Id., La Splendeur divine, Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne, Paris, La Haye, 1968.

CAZELLES, Henri, Sabaot, in Supp. au Dictionnaire de la Bible, Fasc. 58, Paris, 1984.

CHARLESWORTH, James H., éd., The Old Testament Pseudepigraphia, vol. I : Apocalyptic Literature and Testaments ; vol. II : Expansions of the "Old Testament" and Legends, London, 1983 & 1985.

CHARPIN, Dominique, Avant le Déluge, in : Le Déluge, les Textes et les Données Archéologiques, in Les Dossiers d'Archéologie, n° 204, Juin 1995, 26-31.

DAHOOD, Mitchell J., Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine, in Sabatino Moscati, ed., Le Antiche Divinità Semitiche, Roma, 1958.

DAVID, Madeleine, Les Dieux et le Destin en Babylonie, Paris, 1949.

DE LIAGRE BÖHL, F. M. T., Älteste keilschriftlische Erwähnungen des Stadt Jerusalem und Ihrer Göttin, in Opera Minora, Djakarta, 1953.

Id., F. M. T., Hymne an Nergal, den Gott der Unterwelt ; in Bibliotheca Orientalis, n° 6, 1949 ; 165-170.

DE VAUX, Roland, El et Baal, le Dieu des Pères et Yahweh, in Ugaritica, VI, 1969, 501-517.

DHORME, Edouard, L'Arabe littéral et la langue de Hammourabi, in Mélanges Louis Massignon, T. II, Damas, 1957, 7-15.

Id., La Religion des Hébreux Nomades, Thèse, Bruxelles 1937.

Id., Les Religions de Babylone et d'Assyrie, Paris, 1945

DOUGHTY, Charles M., Travels in Arabia Deserta, New York, 1936.

DURAND, Jean-Marie, Les Eunuques, in Les Dossiers d'Archéologie, n° 171, mai 1992 (Fastes des Palais assyriens au Nouvel Empire), p. 6.

Id., Vainqueurs et Vaincus, in Dossiers d'Archéologie, (La Guerre au Proche-Orient dans l'Antiquité), n° 160, mai 1991.

DUSSAUD, Réné, La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris, 1955.

FAHD, Toufic, La Divination Arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam, Thèse, Strasbourg, 1966 ; rep. Paris, Sindbad, 1987.

Id., Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la Veille de l'Hégire, Paris, 1968.

FALES, Frederick Mario, The Enemy in Assyrian royal inscriptions : "The Moral Jugement", in Hans-Jörg Nissen/Johannes Renger, eds : Mesopotamien und seine Nachbarn (...), XXV Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin, 1982, 425-435.

FAWZI, Ibrahim, Tadwîn al-Sunna, Londres, 1994.

FENSHAM, F. Charles, Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, in Journal of Near Eastern Studies, vol. XXI, Jan., 1962, 129-139.

FINET, André, éd., Le Code de Hammurapi, Paris, 1973.

Id., Le Vin il y a 5000 ans, in Jean Bottéro, éd, Initiation à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible, Paris, 1992, 122-128

GÂHIZ, Kitâb al-Hayawân, éd critique de A. M. Haroun, Le Caire, s. d.,VI.

Id., Al-Uthmâniyya, éd. critique de Ab. Mohamed Hârun, Le Caire, 1955.

GARELLI, Paul, L'Etat et la légitimité royale sous l'Empire Assyrien, in M.T. Larsen, ed., Power and Propaganda. A symposium on ancient Empires, Mesopotamia, vol. 7, Copenhagen, 1979.

GARITTE, Gerardo, ed., Expugnationis Hierosolymae AD 614. Recensiones Arabicae I : A et B., Louvain, 1973.

GESE, Hartmut, Höfner, Maria, & Rudolph, Kurt, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und Mandäer, Stuttgart, Köln, Mainz, 1970.

GOLDZIHER, Ignaz, Abhandlungen zur Arabischen Philologie, 1ère partie, Leiden, 1896.

GRAYSON, A. K., Assyrian Royal Inscriptions, Wiesbaden, 1972-1976, II.

GREENE, John T., The Role of the Messenger and Message in the Ancient Near East, Atlanta, Georgia, 1989.

GUILLAUME, A., éd., The Life of Muhammad. A translation of Ishâq's Sîrat Rasûl Allah, Karachi, Oxford, 1955.

HALDAR, Alfred, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, Uppsala, 1945.

HALÉVY, J., trad., Te'ezâza Sanbat, (Commandements du Sabat), [...], texte éthiopien, Paris, 1902.

HEIDER, George C, art. Molech, in The Anchor Bible Dictionary, vol IV, 895-896.

HEINTZ, Jean-Georges, Le "Feu dévorant", un symbole du triomphe divin dans l'Ancien Testament et le milieu sémitique ambiant, in Le Feu dans le Proche-Orient Antique, Leiden, 1973.

Id., Oracles prophétiques et "Guerre Sainte" selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament, in Vetus Testamentum, Suppléments, vol. XVII, Leiden, 1969, 112-138.

IBN HISHÂM, al-Sîra al-Nabawiyya, éd. Mustapha Saqqa, etc., Le Caire, 1955, 1ère partie.

IBN MANZ̲ÛR, Lisân al-Arab, : art. "ghayl", Bûlâq, 1882.

KALLUVEETTIL, Paul, Declaration and Covenant. Analecta Biblica. 88 ; Biblical Institute Press, Rome, 1982.

KOROSHEC, Victor, Hethitische Staatsverträge, Leipzig, 1931.

KRAMER, Samuel Noah, Kingship in Sumer and Akkad : The ideal King. In Le Palais et la Royauté, (Archéologie et civilisation), XIX^{ème} Rencontre Assyriologique Inter., Paris, 1974, 163-176.

Id., L'Histoire commence à Sumer, Paris, 1994.

KUPPER, Jean-Robert, Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, Paris, 1957.

LABUSCHAGNE, C. J., The Incomparability of Yahweh in the Old Tastament, Leiden, 1966.

LAFONT, Bertrand, La guerre au pays de Sumer, in Dossiers d'Archéologie, n° 160 : La Guerre au Proche-Orient dans l'Antiquité, mai 1991, 10-17.

LEWY, Julius, Les Textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament, in RHR, 110,1934, 64.

LIVERANI, Mario, Prestige and Interest. International relations in the Near East ca. 1600-1100 BC., Pavoda, 1990.

LUCKENBILL, D. D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, Chicago, 1926-1927.

MAHÉ, Jean-Pierre, Le Livre d'Adam géorgien, in R. van den Broek & M.J. Vermaseren, éd., Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Leiden, 1981, 227-260.

MARELLO, Pierre, Les Femmes et les Palais, in Fastes des Palais Assyriens au Nouvel Empire, Les Dossiers d'Archéologie, n° 171, mai 1992, 50-55.

MARTIN, François, Textes Religieux Assyriens et Babyloniens, 1ère Série, Paris, 1903.

MENDENHALL, George. E, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburg, 1955.

MONNOT, Guy, Islam et Religions, Paris, 1986.

MORGENSTERN, Julian, The Ark, the Ephod, and the "Tent of Meeting", in Hebrew Union College Annual, vol. XVII/1942, 153-266.

MULLEN, E. Theodore, Jr., The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature, Chicago, California, 1980.

MÜLLER, David Heinrich, Himyarische Studien. In Zeitschrift der Deutschen Morgenländlischen Gesellschaft, Leipzig, Bd. 30/1876, 671-708.

MUSSIES, Gerard, Identification and self identification of Gods in classical and hellenistic times, in R. van den Broek, T. Baarda, and J. Mansfeld, eds, Knowledge of God in the Graeco-Roman World, Leiden, N-Y, Kopenhagen, Köln, 1988, 1-18.

PARAYRE, Dominique, Les Dieux de la Guerre, in La Guerre au Proche-Orient dans l'Antiquité, Dossiers d'Archéologie, n° 160, 1991, 84-87.

PINNOCK, Frances, Trésors de la Nécropole royale, in Histoire et Archéologie/Dossiers, n° 83, mai 1984.

PLÉIADE, La Bible. Écrits intertestamentaires, éd. : André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, 1987.

POTTS, D.T., The Arabian Gulf in Antiquity, vol. II : From Alexander the Great to the Coming of Islam, Oxford, 1990.

PRITCHARD, J.B, éd., Ancient Near Eastern Texts [A.N.E.T.] Relating to the Old Testament, Princeton, 1950.

PUECH, Henri-Charles, art. Manichéisme, in Encyclopédia Universalis, vol. 14, 436-446.

Id., Le Manichéisme, in Histoire des Religions, coll. Pléiade, II, Paris, 1972, 523-645.

Id., Sur le Manichéisme et autres essais, Paris, 1979.

RASHÎD, Subhi Anwar, Einige Denkmäler aus Têmâ und der Babylonische Einfluss, in Baghdader Mitteilungen, Bd. 7, 1974, 155-165.

RINGGREN, Helmer, Islam, 'aslama and muslim, Uppsala, 1949.

ROUX, Georges, Adapa, le Vent et l'Eau, in Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, 55/1961, 13-33.

Id., La Mésopotamie, Essai d'Histoire politique, économique et culturelle, Paris, 1985.

SACHAU, E., Aramäische Papyrus und Ostraka. B.N. de Paris, cote : P 89ZA, in 8°.

SCHEIL, Vincent, Annales de Tukulti Ninip II, Roi d'Assyrie (889-884), Paris, 1909.

SESTON, W., Le Roi Sassanide Narsès, les Arabes et le Manichéisme, in Mélanges Syriens offerts à René Dussaud, Paris, 1939, 227-234.

SEUX, M.-J., Epithètes royales akkadiennes et sumériennes, Paris, 1967.

SEYRIG, Henri, Antiquités syriennes, Héraclès-Nergal, in Syria, 24/1944-45 ; 62-80.

TABARÎ, Chronique, trad. du Persan par H. Zotenberg, Paris, s.d., 4 vol.

TALLQVIST, Knut, Akkadische Götterepitheta, Helsingforsiae, 1938.

TARDIEU, Michel, Le Manichéisme, (Q-S-J., 1940), Paris, 1981.

TARRAGON, Jean-Michel, Le Culte à Ugarit d'après les textes de la pratique, en cunéiformes alphabétiques, Paris, 1980.

THOMPSON, J. A., The Near Eastern Suzerain-Vassal Concept in the Religion of Israel, in Journal of Religious History, vol. III/1964, 1-19.

TIGAY, Jeffrey H., The Evolution of Gilgamesh Epic, Philadelphia, 1982.

TSUKIMOTO, Akito, Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien, Neukirchen-Vluyn, 1985.

VILLARD, Pierre, Texte et Image dans les Bas-reliefs, in Les Dossiers d'Archéologie : Fastes des Palais assyriens au Nouvel Empire, n° 171, mai 1992.

WALDSCHMIDT, Ernst & Lentz, Wofgang, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Textes, Berlin, 1933.

WATERMAN, Leroy, Royal Correspondance of the Assyrian Empire, Michigan, 1930..., 4 vol.

WEIHER, Egbert von, Der babylonische Gott Nergal, Neukirchen-Vluyn, 1971.

WINCKLER, Hugo, Arabisch-Semitisch-Orientalisch Kulturgeschichtlich-mythologische Untersuchung (Mitteilungen der Vorderasiatische Gesellschaft), Berlin, 1901.

WISEMAN, Donald J., Palace and Temple Gardens in the Ancien Near East, in H.I.H. Prince Takahito Mikasa, éd. : Monarchies and Socio-Religious Traditions in the A.N.E. Papers read at the 31st Inter. Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Wiesbaden, 1984, 37-43.

Id., The Vassal-Treaties of Esarhaddon, London, 1958.

WOUDHUIZEN, Fred. C., The Late Hittite Empire in the Light of Recently Discovered Luwian Hieroglyphic Texts, in The Journal of Indo-European Studies, vol. 23/1995, 53-81.

XELLA Paolo, Les dieux et leurs temples [à Ebla], in Histoire et Archéologie/Dossiers, n° 83, mai 1984.

YÂQÛT AL-RÛMÎ, Muʿjam al-buldân, Beyrouth, 1957, 6 vol.

Fin du texte